Three Philosophical Treatises

(Implicit Verses of The Quran, Divine Matters, and the Answers to the Questions)

Sadr-al-Din Muhammad Shirazi

Second Edition

Foreword & Editor: Sayyid Jalal-al-Din Ashtiyani

Bustan-e Ketab Publishers
1388/2009

Abstract

Three philosophical treatises embrace three treatises written by Mullah Sadra; *Divine Matters (Al-Masail al-Qodsiyyah)* is transcendent theosophy. It deals with philosophical issues to the end of mental existence. This treatise is more comprehensive than Mullah Sadra's *Shawahid al-Rububiyah* and briefer than his *Asfar*. This treatise is based on Mullah Sadra's one views. *Implicit Verses of The Quran (Motashabihat al-Quran)* deals with the implicit verses of The Quran. Most of the verses discussed in this treatise have the tenets of religious doctrine as their subjects, and *the Answers to the Questions (Ajwibat al-Masail)* gives answers to some philosophical questions such as questions about ultimate cause, the difference between substance and accident, the demonstration of matter.
Sayyid Jalal-al-Din Ashtiyani has edited this work and written a comprehensive and research-based foreword to the book.

The Publisher

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.
P.O. Box: 37185-917
Telephone: +98 251 774 2155
Fax: +98 251 774 2154

ثلاث رسائل الفلسفية

(متشابهات القرآن ـ المسائل القدسية ـ أجْوبة المسائل)

صدرالدين محمد الشيرازي

التنقيح الثاني

قدم له، وصححه، وعلق عليه: الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني

مؤسسة بوستان كتاب
١٤٣٠ / ١٣٨٨

ملخص

ثلاث رسائل فلسفية تتضمن ثلاث رسائل علمية لملاصدرا الشيرازي هي: «المسائل القدسية» وتتناول مباحث الحكمة المتعالية حتى نهاية مبحث الوجود الذهني ويعد من حيث الايجاز والتبسيط وسطاً بين «الشواهد الربوبية» و «الاسفار» ويطرح الملاصدرا في هذه الرسالة آراءه وافكاره الخاصة به فحسب.

«متشابهات القرآن» يتناول فيها الآيات المتشابهة واكثرها المتعلقة بالامور العقائدية.

«اجوبة المسائل» يشتمل على اجوبة لاسئلة فلسفية كالعلة الغائية واختيار الواجب والفرق بين الجوهر والعرض واثبات الهيولى.

الناشر

مؤسسة بوستان كتاب
مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي
الناشر الأفضل على المستوى الوطني
عنوان المكتب المركزي: إيران، قم، أول شارع شهداء، ص ب: ٩١٧
الهاتف: ٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٥+، الفاكس : ٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٤+، التوزيع: ٩٨٢٥١٧٧٤٣٤٢٦+

(۳) أجوبة المسائل

(۲) متشابهات القرآن

(۱) المسائل القدسيّة

فهرست تفصیلی

مقدمهٔ مصحح

والتفطن الفايق، ليظهر لك جلية الحال والله ولى الجود والإفضال وصلى الله على نبيه المفضال وآله خير آل وكتب هذه الألفاظ بيده الجانية الفانية مؤلفه الفقير الى رحمة الله الملك القديم محمد المشتهر بصدرالدين بن ابراهيم اوتي كتابهما بيمينهما[1].

---

١ . وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة التي ألفها الحكيم البارع والفيلسوف الكامل، افضل المتأخرين محمدبن ابراهيم الشيرازى -رضى اللهُ عنه- يوم السابع من المحرم سنة ١٣٩٢ من الهجرة النبوية، على هاجرها آلاف التحية بيد العبد الفقير المحتاج الى الله الغنى، سيد جلال الدين الآشتيانى.

وان جعل قيداً له، حتى حصل هناك تركيب منه ومن ذلك القيد، سواء كان تركيباً طبيعياً اواعتبارياً. فان المركب منه ومن ذلك القيد وان كان عين مجموع المقيد والقيد، لكنه غير كل واحد منهما. فالأشخاص الماخوذه في زيد بعضها جزء زيد وبعضها مركب من زيد وغير زيد. فلايصدق على شيء من القبيلتين زيد إنما زيد في الواقع، امر واحد طبيعى لاغير.

فمعنى قولهم: الحيثية التقييدية مكثرة للذات إنها مكثرة للذات تكثيراً افرادياً، سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة او بحسب الاعتبار.

فالأول: كتقييد الحيوان بالنطق الحاصل منهما الانسان، والثانى كتقييد الجسم بالبياض الحاصل منهما الجسم الأبيض.

فان النطق والبياض مثلاً جزءان للإنسان والأبيض وكل واحد منهما علة لتعيين الجزء الآخر واتصافه بصفة كاتصاف الحيوان بالنطق والجسم بالبياض، ومن هاهنا عُلِمَ الفرق بين الحيثيتين وان كل حيثية تقييدية بشيء، فهى تعليلية بشيء آخر وبالعكس كالفصل؛ فانه علة لوجود الحيوان ومقوم لماهية الإنسان وكالتشخص، فانه علة للطبيعة ومقوم للشخص وكالبياض، فانه علة لوجود الجسم نحواً خاصاً من الوجود عرضياً لاذاتياً وجزء للماهية المركبة من الجسم والبياض وان كانت ماهية صنفية لاحقيقية.

وعُلِمَ إيضاً فساد ماقاله بعضهم من: ان ما بالعرض اذا اخذ بالعرض، قيدا له يصير بالذات، وذلك لأنه اذا اخذ كذلك، كان الحاصل منه ومن القيد، شيئاً آخر لاهو بعينه. مثلا: الحركة بالعرض إذا اخذ بالعرض قيداً، وإنْ صارت مع القيد امراً بالذات لابالعرض، لكن ذلك الأمر ليس حركة، بل شيئا آخر وكذلك الموصوف بالكتابة بالإمكان، اذا اخذ بالإمكان جزء للمحمول لاجهة للنسبة، يصير المادة ضرورية ولكن ليست هي بعينها التي كانت اولاً.

هذا ماتيسر لنا في كشف هذه المسائل والإبانة عنها، من المقال مع توزع واختلال الاحوال. فعليك ياحبيبي وفقك الله وايانا للمعرفة والتقوى بالتأمل الصادق

المسالة الخامسة

ان الحيثية[1] مكثرة للذات، كما سمعت من حضرتكم غير مرة ويلزم من ذلك ان يكون زيد مثلاً كلياً.

فانه من حيث أنّه حيوان مغاير له، من حيث انه ناطق او كاتب او ضاحك.

ويصدق على جميعها زيد مع غير التقييد، فيكون امراً مشتركاً بين الكثيرين فيكون كلياً[2].

الجواب

الحيثيات الموجودة في زيد مثلاً بعضها تكون جزء ذاته وبعضها عين ذاته وبعضها خارجة عن ذاته. فالأولى كالجسمية والحساسية والناطقيه وغيرها والثانيه كالزيدية والثالثة: كالكاتبية والضاحكية والأبيضية وغيرها وليس شيء من هذه الأمور زيد عدا زيد، إذ الشيء لايصدق على جزئه ولا على الخارج عنه.

---

١. مراد سائل از حيثيت، ناچار حيثيت تقييديه است كه مكثر ذات موضوع است، نه حيثيت اطلاقيه (الماهية من حيث هي ليست الا هي لاموجودة ولامعدومة ...)

٢. ملاك كليت وجزئيت، عدم لحاظ وجود در اول والتجاء مفهوم به وجود در ثانى است؛ انواع واقسام مفاهيم كليه در مقام اتحاد با وجود خارجى جزئى ومتشخص وآبى از صدق بر كثيرين است.

رآه المتكلمون، فلايصدق الأبيض عليه دون غيره. وقس الحال في الأمر الصورى كالنطق مثلاً على ماذكرناه كلا على نظيره.

واذا احطت ياحبيبي باطراف هذا المقال، علمت مافي كلام صاحب الحواشى من القصور والإهمال حيث قال:

«الأبيض اذا اخذ لابشرط شيء، فهو عرضى واذا اخذ بشرط شيء، فهو الثوب الأبيض مثلا واذا اخذ بشرط لاشيء، فهو العرض المقابل للجوهر، فكما ان طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين اوفصل وصورة باعتبارين، فطبيعة العرضي عرضي وعرض باعتبارين وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضى، لاما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات.» انتهى.

وعلمت ايضاً عدم مدخليه اتحاد العرض مع العرضي، على الوجه التحصيلى في اندفاع النقص المذكور، الا ان يرجع الى ماذكرنا اولا.

التعليلية التي هي المعروضية على انها تعليلية لاتقييدية وعدمه.

ولا بالمعنى الثالث، كما زعمه اهل الكلام حيث جعلوه عبارة عن مجموع المعروض والعارض.

ومحصول الكلام، ان المبدر كالبياض اوالنطق مثلاً اذا اخذ بشرط لاشيء، كان عرضاً او صورة. واذا اخذ بشرط شيء، كان صنفاً او نوعاً. وكذا الموصوف كالجسم او الهيولى اذا اخذ بشرط لاشيء، كان موضوعاً او مادة. واذا اخذ لابشرط شيء، كان عرضياً او جنساً. واذا اخذ بشرط شيء، كان صنفا او نوعا.

فجميع هذه الاعتبارات يرجع بالذات الى الامور الثلاثة المذكورة اولا المتباينة الذوات المتحد كل منها مع مفهوم المشتق المطلق الصادق عليها بالذات وعلى غيرها بالعرض.

وعلى ما افصله وهو: ان البياض الحاصل لشيء مثلا، اذا اخذ ذلك الشيء عينه كان الأبيض بهذا الاعتبار بعينه عرضاً مقابلا للجوهر، غيرمحمول على غير البياض اصلاً.

واذا اخذ ذلك الشيء غيره كان الأبيض حينئذ معروضاً للبياض، غيرمحمول عليه؛ بل محمولا على ذات الجسم بالعرض وعلى الجسم المحيث بهذه الحيثية التعليلية وعلى المركب من الجسم والبياض بالذات.

واذا اخذ ذلك الشيء اعم من نفسه ومن غيره، كان حمله على كل من العارض والمعروض بما هو معروض والمجموع منها بالذات وعلى ذات المعروض بالعرض.

وكذا من جانب الموصوف به، فان الشيء الحاصل له البياض قد يؤخذ عين البياض، فيكون بياضا وابيض. وقد يؤخذ مباينا له، فيكون الأبيض صادقاً على معروض البياض، باعتبار الذات وباعتبار آخر بالعرض. وقد يؤخذ على وجه اعم، فيكون الأبيض صادقاً على كل واحد من المعروض والعارض والمجموع المركب منهما صدقاً بالذات وعلى ذات المعروض، صدقا بالعرض.

واما ان اخذ الابيض عبارة عن المجموع الحاصل من الجسم والبياض، كما

واما حديث اتحاد العرض والعرضي، فيحتاج الى تحصيل ونقد له، حتى ينظر اليه بعد ذلك ايخرج منه الجواب عن النقض المذكور ام لا؟

فنقول: مفهوم المشتق ـ سواء كان ذاتياً لماهية طبيعية ام عرضياً ـ غير صادق ووضع بحسب العرف العام اوالخاص لما ثبت له مبدأ الاشتقاق، سواء كان ذلك المبدأ عينه حتى يكون الثبوت فيه من باب ثبوت الشيء لنفسه، الذي يرجع الى عدم سلبه عنها او غيره وذلك الغير اما خارج عنه اوداخل فيه.

والدليل على اطلاق المشتق على هذه الامور الثلاثة، اطلاقاً شايعاً قول العلامة التفتازاني:

مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعروضه طبيعياً والمجموع عقلياً.

والقدر المشترك بين هذه الاطلاقات الثلاثة ماذكرناه، فلا وجه لتخصيص مفهوم المشتق بالمعنى الاول، كما ذهب اليه المحقق الدواني حيث جعله عين العرض بالذات والفرق باعتبار الإبهام والتحصل كما ستعلم.

ولا بالمعنى الثاني، كما افيد حيث جعل عين المفروض والفرق باعتبار اخذ الحيثية

→

ممتدات وصور نوعيه مثلاً.

اين مسأله را متفرع ساخته است بر اين بحث اساسى كه اهل تحقيق گفته اند: هر معلولى بايد داراى مناسبت تامه اى با علت خود باشد كه از آن جهت ازعلت خود صادر شود، چه آن كه سنخيت شرط اساسى از براى افاضه وايجاد است، موافقا لقوله تعالى: «قل كل يعمل على شاكلته». قائلان به اين قول گمان كرده اند كه هيولا به حسب وجود خارجى مقدم است بر صورت، در حالتى كه امر به عكس است وفيض وجود اول به صورت وفصل مى رسد واز صورت وفصل مرور نموده، به جنس وماده مى رسد ونيز به نحوه وجود هيولا پى نبرده اند وندانسته اند كه قوه از آن جهت كه قوه است با صورت بايد به يک وجود موجود باشد واين كه مى گوييم هيولا از جواهر است وجسم مركب است، معنايش اين است كه عقل وجود واحد خارجى را منحل به دو جزء جوهرى مى نمايد[۱].

---

(۱) واين منافات با تركيب خارجى ندارد وجسم را در سلک بسايط وارد نمى نمايد، چون جهت قوه امرى است واقعى وخارجى وجنس وفصل در بسايط از يک شىء خارجى، بدون جهات كثرت انتزاع مى شود؛ ولى جسم در خارج بالفعل متكثر است ووجودى واحد داراى جهات متعدد است كه به يک وجود موجودند.

من الجسم حين ورود الانفصال جوهر أوْ عرض؛ فان كان جوهراً فلا بد للجسم من جزء آخر، يكون قابلا له ولعدمه وان كان عرضا؛ فيكفي ذات الجسم لقبول وجوده وعدمه حتى انتهى الأمر على ذلك المنوال[1].

معنى و بوقتي نفى الكثرة عنه انما هو من لوازمه.
ماده اگرچه در مقام ذات واحد است وليكن به واسطهٔ انحطاط از درجات فعليت ووجود (چون شأن آن از تحصُّل وحظ آن از وجود قوة الوجود است)، قابل اشاره نيست. ابعاد مقدارى وتخصص به مكان وجهت معين وحصول فصل ووصل ووحدت وتعدد بالذات از براى آن ثابت نيست، بلكه امور مذكور ازبراى آن از ناحيهٔ صورت واز جانب التجاء به صورت جسمى حاصل مى شود، بنابراين هيولا از مفارقات وحقايق مجرده وابداعيه نيست واز جواهر متفاصله كه قبول تجزى وتقدر نمى نمايد، نيز نمى باشد وصورت به حسب وجود بالذات مقدم بر هيولاست وليكن به حسب واقع وخارج، چون با صورت به وجودى واحد موجودند، تمام اين اوصاف از براى ماده ثابت است.

١. «الهيولى حين الإتصال لها وحدة شخصيه ذاتية (بالنظر الى ذاتها) ووحدة اتصالية (بالنظر الى الصورة الإتصالية)، فاذا طرء الإنفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد، فان وحدة الإتصال فيه هي الوحدة الشخصية او المساوقة لها، فلاجرم لم يبق ذاتها حين الإنفصال.
فمادة الجرمين الحادثين. عندالإنفصال واحدة فى ذاتها متعددة بتعدد الجرمين وهى محفوظة الوجود فى جميع المراتب باقية الذات فى حالتى الاتصال و الانفصال غير حادثة حدوث شىء منهما ليلزم التسلسل فى مواد الحادثة[1].
ولامتكثرة بتكثر الانفصال في ذاتها، ليلزم اشتمال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية، بل الزوال والحدوث والوحدة الإتصالية والكثره الإنفصالية، انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لايقتضى شيئاً من وحدة الجسم واثنينيته ولامرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولاايضاً تأباها ...»
برخى از اعلام فن خيال كرده اند اين كه اهل تحصيل تصريح نموده اند كه هيولا به حسب نفس ذات جوهر غيرممتد است وبه اعتبار اتحاد با صورت، قبول اتصال وانفصال نموده وزوال صور باعث زوال هيولا نمى شود وهيولا داراى هيولا نيست، بلكه از اين جهت مثل مبدعات است به اعتبار وجود شخص ووحدت ذات صادر از عقل مجرد است واز ناحيهٔ قبول امتداد واسطه است از براى صدور ←

---

(١) هر صورت نوعيه در مقام تحصل خارجى احتياج به ماده و هيولا واستعداد وزمينه دارد، ولى نفس هيولا يعنى مادهٔ اولى ادباعى است، يعنى ماده ندارد ودر كلمات اهل تحقيق وارد شده است كه هيولاى عالم ماده واجسام مستند است به جهت عقل عاشر يا عقول عرضيه وارباب انواع على اختلاف المذاهب والمشارب (وللناس فيما يعشقون مذاهب).

در بیان ترکیب جسم از هیولا وصورت

اتباع ارسطو وجمعی از حکمای اسلامی، اتباع شیخ رئیس و در متأخرین صدرالحکماء مؤلف مجیب علامه» جسم را مرکب از دو جزء جوهری می دانند. ظاهر اقوال اتباع مشائیه آن است که ترکیب بین این دو جزء انضمامی است وهیولا درمرتبهٔ وجود خود موجود است، ولی به صورت وعلیت صورت را همه معتقدند، صورت حال وهیولا محل صورت است وبین این توقف است علی وجه غیردائر، کما حقق في محله.

سید سند میرصدر شیرازی وصدرالحکما قائل به ترکیب اتحادی هستند، ولی بین این دو معتقد فرق زیاد است، کما قررناه في حواشینا. قبلا ازبرای تشحید اذهان وتقریر مرام وتحقیق در این مسأله باید مطالبی را از باب مقدمه تحریر نمود:

اول آن که ماده با اینکه موجودی واحد است(وبا جزء دیگر جسم که صورت باشد، منشأ تحقُّق جسم می شود) چه حظّی از وجود دارد؟ آیا مثل همه موجودات مادی دارای وضع است؟ آیا می شود شیء مادی (یعنی غیرمجرد) در مقام تحصل ومتحقق به نحو ابداع از مجردات نباشد (کماتوهم؟) باید در نحوهٔ وجود هیولا تأمُّل نمود ودرست به مغزای مرام اهل تحصیل پی برد که گفته اند: «فهیولی الجسمین اللذین احدهما في المغرب والآخر في المشرق، لها نحو وحدة ذاتية يجامع اثنينيتهما وحصولها للجهات المتخالفة والأحياز المتباعدة، عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة الموصولة بالوقوع في تلك الأحياز والجهات بالذات»[۱].

جان کلام وروح مرام دراین جمله است که: «فوحدتها الشخصية لاينافي الكثرة الإنفصالية، بخلاف وحدة الإتصال. فان وحدة الهيولى سلبيٌ من لوازم نفي الكثرة، بل هو عين نفي الكثرة ووحدة المتصل

(۱) شرح هدایهٔ، ط گ، ص ۴۴، ۴۵. فرق است بین نفی کثرتی که از لوازم وحدت است، چون کثرت از وحدت (بما هی هی) منتفی است ونفی کثرتی که از لوازم آن وحدت است، چون در خارج شیء یا معنون است به جهت وحدت یا کثرت. وحدت اگر مقابل کثرت لحاظ شود، بلکه امتناع از اجتماع با کثرت نداشته باشد، عبارت است از وحدت نوعی مثل انسان که با کثرت شخصی مثل افراد انسان مجتمع می شود. وحدت شخصیه هرگز با این کثرت قابل اجتماع نیست. چه آن که وحدت شخصیه وکثرت شخصیه از آن جایی که از امور وجودیه اند، با یکدیگر متقابلند. ولی وحدت نوعی وصف مفهوم وماهیت است وتحصل خارجی ندارد.

«واما الوحدة النوعية فليست امراً وجودياً له تحصل في الوجود، بل اذا لوحظت المهية مجردة عن الوحدات الشخصية التي هي الهويات العينية ثبت لها وحدة وذلك انما هو من اجل ضعف الشيء في الوجود، اذالوحدة والوجود متحدان عيناً متغايران مفهوما وحال الهيولى مع الصورة ايضا بتلك المثابة تدبر وتفهم» من افادات استاذ مشايخنا العظام الحكيم المؤسس، آقاعلی المدرس ـ قدس الله عقله ـ في حواشي الاسفاروالهداية.

. . . .

جديدا بجميع اجزائه، واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية، مثلا بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او حيوان والقسمان الأولان باطلان، لايعتقدهما الكافة لأن كل من زرع بذراً او تزوج للولد، ليحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده و ولد غيره بانه من مائه وان عانده معاند لايلتفت اليه ... فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور لم يقع فيه خلاف ...»؛ لذا اهل تحقيق گويند: هيولا به معناى اعم را جميع ملل اثبات نموده اند، اما نزاع دراين است كه اين امر قابل اجزاء وذرات غيرقابل تجزيه است كه اصلا قبول قسمت نمى نمايد. (يعنى اشياء ذوات اوضاع جوهريه است كه به وجهى از وجوه انقسام اعم از وهمى وفرضى وقطعى وكسرى قبول قسمت نمى نمايد) اين مسلک را متكلمان اختيار نموده اند با اين قيد كه به تناهى اين اجزاء اعتقاد دارند.

نظّام معتزلى قائل است به عدم تناهى اين اجزاء، يعنى جسم را مركب از اجزايى مى داند كه آن اجزاء قبول قسمت نمى نمايند وغيرمتناهى هستند.

مذهب ديگر در اين مسأله، مسلک ذى مقراطيس حكيم است كه جسم را مركب از اجزايى مى داند كه فقط در خارج قبول قسمت نمى نمايند، به علت آن كه او جسم مفرد را ذرات سخت وصلب كوچک مى داند كه از نهايت صلابت امتناع از قبول قسمت دارد.

جمعى از قدما وبه تبع آنان شيخ اشراق و اتباع اوجسم را جوهر بسيط ممتد مى دانند كه بالذات متصل است به اتصال مقدارى جوهرى كه قائم به ذات خود، يعنى غير حال در هيولا ومحل است و همين متصل به ذات قبول صور ومقادير مى نمايد.

جمعى از قدما (ارسطو واتباع او) وبه تبع ارسطو، معلم ثانى وشيخ رئيس واتباع آنان از محققان دورهٔ اسلاميه، جسم را مركب از هيولا وصورت مى دانند ومعتقدند كه اجسام از جهت ماده وقوه وهيولا كه جزء جوهرى جسم است، قبول صور و مقادير مى نمايد، نه از جهت نفس اتصال يعنى متصل ممتد جوهرى حكماى اشراق ومشا جميع آراء مذكور را ابطال نموده اند و در اين معنا اتفاق دارند كه قابل انفصال واتصال در اجسام امر واحد شخصى است كه در حد ذات كثرت ندارد ووجود آن در حالت انفصال واتصال باقى است واين قابل را ماده وهيولا ناميده اند ونيز در اين معنا نيز اتفاق كرده اند كه نفس[1] جسم به معناى جنسى ماهيت مركب است كه جنس آن جوهر وفصل آن امر ممتد درجهات ثلاث (طول، عرض وعمق) مى باشد.

---

(۱) در اوائل شرح هدايه است: «واتفقوا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي هو جنس الانواع الطبيعية بوجه مهية مركبة من جنس هوالجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا: ممتد فى الجهات الثلاث وانما وقع الخلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور، هل بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه، هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين ...»

. . . .

غیردائر، باید معتقد شد که ورود صور بر هیولیات به نحو تدرج وتدریج و حرکت است وگرنه لازم آید انعدام جسم من رأس، ثم ایجاده من دون مادة سابقة. بنابرآنچه که در این تعلیقه ذکر می شود، چند مطلب مهم این رساله واضح وظاهر می شود ونقول: یجب تقدیم مقدمات یتوقف علیها تنویرالمرام.

اما مسألهٔ ماده وهیولا، هیولا جوهری است که فی نفسه نه واحد متصل است ونه منفصل (ای لیس منفصلا بالإنفصال) که نسبت به صورت جسمیه که ممتد جوهری باشد، قابل است.

هیولا به معنای اعم یعنی شیء وحقیقتی که قبول اتصال وانفصال نماید ودر حس نسبت به انواع اجسام دارای جهت قبول باشد وهیآت خارجی از قبیل صور انواع نطفه وعلقه وصور نباتیه وحیوانیه وصور معدنیه (صور به معنای اعم) بر آن عارض شود وماده وزمینه واستعداد از برای کافهٔ صور قرار بگیرد، مورد تصدیق جمیع است. لذا گفته می شود: فلان صورت از فلان ماده به وجود آمده است وزید مثلاً از نطفهٔ عمرو تحقق پیدا کرده است وعنصر آب مثلاً از دو حقیقت بسیط به وجود می آید (حتی منکران تکامل که حرکت را تغییر مکان دادن ذرات[1] در فضا وجو می دانند، ماده به این معنا را انکار نمی کنند. «فانّه اذا قیل تکون الحیوان من الطین اوخلق الإبن من نطفة ابیه، فلایخلو اما ان یکون الطین باقیاً طیناً والنطفة باقیه نطفة وهو حیوان اوانسان، حتی تکون في حالة واحدة طینا وحیوانا ... وهو محال واما ان یکون بطلت النطفة بکلیتها، حتی لولم یبق منها شيء اصلاً وکذا الطین، ثم حصل حیوان او انسان فحینئذ ماصارت النطفة انساناً ... بل ذلک شيء بطل بکلیته وهذا شيء آخر حصل

---

(۱) پیروان این عقیده، حرکت درکیفیات را که ما به آن استحاله می گوییم، انکار نموده اند ومعتقدند که از پیدایش صور و اعراض چیزی در این تغیرات بر اصل مواد نمی افزاید. قائلان به ترکیب جسم از اجزاء صغار بعد از توافق در ترکب جسم از اجزاء موجود بالفعل ونفی پیوستگی در اجزاء وقول به گسستگی برخلاف قول محققان از قدما (قائلان به این که جسم درحد ذات گوهر پیوسته است، اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی) مختلف سخن گفته اند، برخی جسم را مرکب از اجزاء صغار صلبه دانسته اند که از شدت صلابت قابل قسمت نمی باشند، ولی اجزاء متنهای هستند. ذی مقراطیس واتباع او به این قول رفته اند. متکلمان غیر از نظّام جسم را مرکب از اجزاء متناهیه قابل قسمت می دانند، با قیدی که قبلا ذکر نمودیم. نظام جسم را مرکب از اجزاء غیرمتناهی بالفعل می داند.

محققان از حکمای طبیعی درعصر ما جسم را مرکب از اجزاء منفصل از یکدیگر می دانند، با قیود وشرایطی که هیچ یک از اشکالات وارد بر قائلان به جزء بر آنها وارد نمی باشد، قهراً حرکت کمی مصطلح محققان از حکمای اسلامی را انکار نموده اند واجزاء با فواصل معین تشکیل اجسام می دهند واجزاء خود جسمند، برخلاف جوهر فرد به اصطلاح قائلان به آن که جسم نیست، اگرچه اجسام از آنها تشکیل می شود، فواصل بین اجزاء جسم محسوس به اندازه ای است که اگر ما بر جسم بسیار بزرگی با وسائلی فشار وارد آوریم، ممکن است به اندازه قطره ای آب درآید، بلکه مواد اجسام آن قدر استعداد تجمع را دارند که ممکن است کلیه نفوس بشری به صورت جسم کوچکی درآید.

قولكم: وهو خلاف مايحكم به الضروره.»

نقول: الذى يحكم به الضرورة والبرهان هو امتناع انعدام الشىء عندالفصل ذاتاً وقابلاً وحدوث آخرين من نوعه من كتم العدم كذلك، واما غير ذلك فغير ضرورى لامبرهن عليه، كيف والقسمة ترد اولاً وبالذات على الجسم وبتبعيته على العرض القائم به.

وفي [ومن] جعل القسمة في الجسم راجعة الى تبديل المتصل الجوهرى الى متصلين جوهريين، مع بقاء مادة الجميع، كيف يبالى تبديل العرض القائم به الى عرضين آخرين قائمين بجسمين آخرين، مع بقاء موضوعها الذي هوالهيولى؛ فان الهيولى بالقياس الى الاعراض القائمة بالجسم موضوع وان كانت بالقياس الى الجسم باعتبار، وبالقياس الى الصوره باعتبار آخر مادة.

والحاصل: ان تكثير الشىء، الذي لاماده له ولا محل غير معقول، لأنه يرجع إلى ابطال شىء بالكليه وابداع شيئين من كتم العدم الصرف، من دون استعداد و قابلية، بخلاف ما اذا كانت له قابلية مادة واستعداد يبطل عن المادة بسبب القسمه استعداده ويوجد لها استعداد وجود امرين آخرين من نوع ذلك الشىء او من صنفه، ومن المعلوم ان الواهب الجواد لكل قابل مستحقه والمفيض على كل ذى حق حقه، ليس في جوده تراخ ولا في افاضته مهلة، فيفيض منه على القابل مايقبله بلاتراخ ومهلة كل مالا مادة له، بل هو آخر الموضوعات ومادة المواد كالجسم بما هو جسم عندالإشراقيين وكالهيولى عند المشائين. فلايمكن تكثره اصلاً ولاايجاده الا بالإبداع لا بالإحداث باتفاق الفلاسفة.

واما الاشياء ذوات الموضوعات والمواد والاستعدادات، فزوال شىء منها وحدوث آخر مثله بالقسمة او بغيره من الاسباب المعدة غير مستنكر عندالجميع.

ومن ذلك ترى مباحث الهيولى دائرة[1] عندهم اثباتاً ونفياً على ان الزائل

---

١. نگارندۀ اين سطور بر قسمت جواهر واعراض اسفار، فصل كيفيت تركب جسم از هيولا و صورت ونيز در نحوۀ عليت صورت نسبت به هيولى، دو حاشيه نوشته ام كه در اين جا نقل مى كنم:
بنابر تركيب اتحادى اين دو (كما هوالموافق للبرهان) ومعلوليت هيولا نسبت به صورت على وجه ←

المسألة الرابعة[1]

«الشبهة التى تدل على ان للاعراض مادة تتركب منها .

وبيانها : ان العرض المعين كهذا السواد اذاانفصل بانفصال محله ، وجد موجودان مشخصان .

فاما ان يكون هاتين الذاتان موجودتين حال الإتصال الى آخر ماذكره بعض الأذكياء في دليل اثبات الهيولى .

ولما اوردالنقض بالأعراض بما ذكره المحقق الدواني في الحاشية من ان العرض والعرضى متحدان بالذات وانا لاأرضى بذالك .

والجواب

انا نختار من الشقوق المفروضة ان السوادين الحاصلين بعد الانفصال ، لم يكونا موجودين من قبل بالفعل ، بل بالقريبة منه .

---

١ . معناى بساطت اعراض حال در صور نوعيه آن است كه اعراض از علل اربعه فقط داراى علت فاعلى وعلت غايى هستند وعلل قوام -علت مادى وعلت صورى- ندارند واين منافات با تركب عقلى ندارد ، چون مأخذ جنس وفصل لازم نيست . ماده و صورت خارجى باشد ويجوز التركيب في الجنس والفصل ولاشك ان للاعراض اجناساً وفصولاً وان البساطة الخارجية لاتنافي تركب الاعراض عقلاً ولاينافي ايضاً انحصار المقولات العرضيه في تسعة ، كما هوالمصرح في الكتب الحكمية .

فالاولى ان يتمسك بما ذكرناه من قبل «والله اعلم بالصواب».

درجتها في الوجود فوق درجة الصورة الجسمية، ليلزم كونها بحسب ذاتها من المفارقات العقلية اوالبرازخ الخيالية، ولالها ذات تكون مرتبتها في التحصل بعينها مرتبة الصورة الجرمية، ليلزم من عدم كونها في حد ذاتها خالية عن الإتصال كونها ذي مفاصل متألفة من الجواهر المتفاصلة المتناهية اوالغير المتناهية، بل انما درجتها في الوجود ومرتبتها في التحصل متأخرة عن مرتبه الصورة الجرمية، لأنها بذاتها ليست الاقوة محضة لها في الوجود، قابلية التلبس بأية صفة وحلية كانت.

فنسبة الصورة اليها نسبة الفعلية الى القوة. فكل فعلية بما هي كذلك مقدمة بالذات على القوة وان كانت قد تتأخر عنها بالزمان[1].

---

(١) واعلم ان ماذكرناه في هذه التعليقة مما حرره سيدنا الاستاذ المتأله النحرير، الفيلسوف الكبير سيد سادات اعاظم الحكماء والفقهاء الحاج الميرزا ابوالحسن القزويني ـ رحمة الله عليه ـ في بعض حواشيه.

للأبعاد حقيقة واحدة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد وهو ماحواه السطح الأعلى من الفلك الاول، سواء كان في اتصال واحد اوفي اتصالات متعدة حادثة اوفطرية. وهذا الشخص الممتد له تعين واحد مستمر ذاتي. وله ايضاً تعينات متبدلة عرضية حاصلة فيه من قبيل تعينات مقداره المساحي.

وهذا كما ان هيولى الإسطقسات عندالمشائين، شخص واحد لاتزول وحدته الشخصية في مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند ورودالفصل والوصل.

فان قيل: الهيولى لما كانت أمراً مبهماً يمكن الحكم ببقاء ذاتها، حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم.

قلنا: كون ذات الهيولى عندهم مبهما بالمعنى الذي لايمكن اجرائه في ذات الجسم غير بيّن ولامبيِّن.

فان معنى ابهام الهيولى بالنسبة الى الأشياء، ليس كما فهمه[1] بعض المدققين من انها لاتعين لها في ذاتها ولاتحصل ولاكلية ولاجزئيه ولاعموم ولاخصوص.

وإنما تتصف بشيء من تلك الأوصاف بسبب اقتران الصورة بهاء اذ قد سبق ان الوجود لاينفك عن التشخص، بل تستمر باستمراره ويزول بزواله.

فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحده غيرمعقول، انما المعقول في هيولى العناصر إنها متعينة الذات مبهمة الصور.

فلها عندهم تعينان: تعين مستمر ذاتي وتعين متبدل عرضي.

قلنا: مثل ذلك في الجوهر الممتد من انه متعين الذات مبهم المقدار، وحدة وكثرة. ولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري متبدل على طبق ماقالوه في الهيولى[2].

---

١. وقد حققنا معنى الهيولى بالمعنى الجوهر القابل الذي عرفوه بانه جزء جوهرى للجسم في حواشينا في آخر الرسالة.

٢. ماده وهيولا باصورت جرمية واحد، واحد بالإتصال وبا صور متعدد، متعدد بالانفصال است و لكنها لوقصر النظر الى ذاتها، لكانت خالية عن الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية، بل لها وحدة ذاتية تنحفظ بها ذاتها الشخصية الباقية، مع تبدل الاتصال بالانفصال وبالعكس وليست لها ذات تكون ←

ايضا باطل، سواء كان وجوداهما حال الإنفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الإتصال اولم يكن كذلك، لأنه خلاف ماتقرر من المساوقه بين التعين والوجود، فلايتصور وحدة احدهما وتعدد الآخر. وان الوجود نفس الموجودية الانتزاعيه المأخوذه عن الذات، فلايتصور تعدده مع وحدة الذات.

واما ان يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل - بل بالقوة - فلابدلهما من مادة حاملة لقوة وجودهما حين الاتصال متلبسة بهما حين الإنفصال. وليست نفس ذلك الجوهر المتصل الواحد، لما علم فيكون القابل[1] له وللمتصلين معا جوهر آخر وهو المطلوب.

واقول: فيه نظر، فان القول بكون الاتصال والانفصال عبارتين عن الوجود وتكثره على مايلزم من الدليل المذكور وان كان مسلما عندنا ونحن نساعد عليه، لكنا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض.

ونقول: لانسلم ان الموجودات متعددة، اذالمتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال اولا وبالذات هو حقيقة الجوهر المتصل، لم لايجوز ان يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات بالذات هو حقيقة المقدار وبواسطة الجوهر المتصل وان كان الفرق بينهما ليس الا بالتعين والابهام بحسب المساحة.

فالجسم المتصل له مقدار واحد وتشخص واحد[2]، فاذا طرء عليه الانفصال، انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران كل واحد منهما غير الآخر وغير المقدار الأول في وجوده وتشخصه.

والممتد بمعنى القابل للأبعاد مطلقاً لم يتغير وجوده ولاتشخصه، بل نقول: القابل

---

١. فى شرح الهداية: فيكون القابل له ولهما معاً جوهرا آخر ...

٢. واعلم ان الجسم ليس امراً ممتداً وواحداً شخصياً متصلاً، كما هو ظاهر محسوس؛ لان الجسم مركب من الاجزاء المنفصلة في الواقع واذا طرء عليه الانفصال ينفصل منه اجزائه، فالمصير الى ما حققه الطبيعيون في عصرنا هذا ويجب علينا تقرير هذه المباحث على وجه مطابق للتحقيقات العالية الموجودة في آثار علماء العصر. ومن القبيح جدا اهمال هذا الامر والالتزام بما هومسطور في كتب القدماء والحال انه ظهر بطلان امثال هذه الآراء.

الا موجوديته عيناً كان اوذهناً، وانه مساوق لشخصه [للتشخص]، بل هو عينه كما ذهب اليه الفارابى هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك، لما لم يكن الا موجوداً واحداً، له ذات واحدة وتشخص واحد؛ فليس لأجزائه العرضيه [الفرضيه] وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر، فاذا طرء عليه الإنقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان.

فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل، لأن اجزاء المتصل الواحد تعينهما ليس الا بحسب الفرض، وهذان التعينان بحسب الواقع او بدونهما وهو

اجزاء المتصل الواحد تعينها ليس الا بحسب الفرض وهذان ا التعيّنان بحسب نفس الأمر او بدونهما، فحينئذ اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال االاتصال ولا سبيل الى الاول، لأنه خلاف ماتقرر ان المساوقة بين التعين والوجود؛ فالتعين الحادث بعد الانفصال ولا الى الثاني، لأنه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود متجدد ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر وهو ايضاً خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات، لا مابه الموجودية، فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كمالايخفى. واما ان لايكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة اوالبعيدة، فلابدّلها من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل، تصير حاملة لهما متلبسة بهما وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لماعلمت بطلانه سابقا، فيكون القابل لهما معاً جوهراً آخر وهوالمطلوب ...»[1].

مطلبى كه بايد در براهين اثبات هيولى يعنى جزء قابل جوهرى در اجسام مورد دقت واقع شود، آن است كه: هيولا اگرچه بنابر مسلک مشاء در حد ذات هويت وتشخص واحد است، ولى قابل اشارهٔ حسيه نيست واتصاف به ابعاد ومقادير وتخصص در احياز وجهات وحصول فصل ووصل ووحدت وتعدد بالذات در آن امكان ندارد، بعد از آن كه از ناحيهٔ صورت جسميه قبول تعين نمود، به اين اوصاف متصف مى شود.

---

(١) اين عبارات به سبک تحرير سيدالمدققين ميرصدر دشتكى شبيه است واز ميرداماد نيست. حواشى ميرصدر بر جواهر واعراض تجريد نزد اين جانب نيست.

اوالاضافة بين اجزائه. فاذا كان الزائل عن الجسم حين الفصل امراً معتبراً في مرتبة ذاته، فلابد من اشتماله على ذاتي آخر غير متصل بنفسه، قابل له وللانفصال لئلا يكون التفريق اعداماً للجسم بالكلية وذلك هوالهيولى الاولى.

وعلى الثاني: يلزم ان يكون في الجسم وحدات او اضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع، مترتبة حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مترتبة في الطبع، كالتنصيف والتثليث والتربيع وغيرها تنعدم كل واحدة من تلك الوحدات اوالإضافات عند طرو شيء من الانقسامات ويلزم منه المحالات الواردة على اصحاب لاتناهي اجزاء الجسم كالنظام وتابعيه. على ان هاهنا دقيقة اخرى وهي ان الشيخ وغيره من اكابر الحكماء، قد صرحوا بان وحدة المتصلات عين ذواتها ويلزمها نفي الكثرة بخلاف وحدة المفارقات، فانها هناك من لوازم نفي الكثرة عنها.

فحينئذ تحويل وحدة الاتصال الى كثرته، ليس الا تحويل شخص متصل الى شخصين متصلين وذلك يوجب المطلوب.

ثم ان اصل هذه الشبهه ماخوذ من كلام صاحب الاشراق وتلخيص ما اجيب عنها في روضة الجنان[1] وافيد في الإيماضات بعد تمهيد: ان وجود كل شيء ليس

---

١. مراد سيد محقق داماد است كه در مقام انتصار از محققين از حكماى مشائيه در ايماضات(١) از شبهه جواب داده است:

«ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته، سواء كان في العين او في العقل وانه مساوق للتشخص، بل هو عينه على ماذهب اليه الفارابى، فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعددالآخر ووحدته وهو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك، لما لم يكن الا موجوداً واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد، فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر كيف؟ وقد بين ان الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الإنقسامات الغير المتناهية. فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص وهوالترجيح من غير مرجح او لجميعها، فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب لاتناهى اجزاء الجسم واذا طرء عليه الإنقسام، وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان، فاما ان يكونا موجودين حال الإتصال مع تعينهما وهو باطل؛ لأن ←

---

(١) به تلخيص صدرالحكما (قده)

واما انه يجب ان يكون الجسم قابلاً واحداً ومتصلاً واحداً، فلم يلزم اصلاً فعند هذا لاحد ان يقول ان الانفصال لاينافي الاتصال مطلقاً ولاينتفى به الاتصال بالكلية، بل انما ينافي وحدة الاتصال اذ بعد الانفصال يحدث جسمان منفصلان

فما كان متصلاً واحداً صار منفصلاً متعدداً.

فالاتصال الذي ذاتي اولازم للذاتي باق والزوال إنما هو لعارضه اي الوحدة او الكثرة.

الجواب

ان الذي قد سنخ لنا في شرح الهداية في التقضي عن هذه الشبهة هو انه لاشك لأحد من العقلاء، انه ينعدم عن الجسم حين طريان الانفصال عليه امر يكون موجوداً فيه في الواقع. وكذا يوجد له حين حدوث الاتصال امر لم يكن فيه موجوداً قبل ذلك[1]. فحينئذ[2] نقول: ذلك الامر إما أنه اتصال حقيقى او اضافى، فعلى الأول[3] يلزم المطلوب وهو تبدل امر جوهري عن الجسم حين الفصل والوصل، لأن مرتبة هذه الشبهة بعد اثبات اتصال الجوهري في الجسم وتسليمه.

والكلام في ان الزائل حين الانفصال اهوام غيره من الامور العرضية، كالوحدة فيه

الجوهري-خ ل) باق في الحالين والزوال انما هو لعارضه اي الوحدة والكثرة».

١. مجيب محقق در اسفار وبرخى ديگر از كتب خود از شبهه مفصل تر ودر شرح هدايه مختصرتر ودر اين رساله قدرى مفصل تر از شرح هدايه جواب داده است.

٢. فى الاسفار: نقول: ذلك الامر الذي زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجرداً عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عن طريان الانفصال، ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لامحالة يكون وحدة (ما) للاتصال البتة، فهي لاتخلو اما ان تكون وحدة ذاتية واتصالا حقيقيا او وحدة ارتباطيا واتصالا اضافيا.

٣. في الاسفار: فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى، لاتفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عندالانفصال، لوكان اتصالا جوهريا، فلابد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لايكون الفصل اعداما وافناءاً للجسم فى المرة والوصل ابداعا وانشاءاً نشأة اخرى ...

المسألة الثالثة

ماذكره صاحب روضة الجنان على دليل اثبات الهيولى [1] من ان اللازم من ذكر هذا الدليل، ليس الا ان حقيقه الجسمية يجب ان يكون لذاتها وبالنظر الى نفس، حقيقتها قابلة للأبعاد ومتصلة بازائه [2].

---

۱. يعنى صاحب روضة الجنان بر نفى تركب جسم از هيولى و صورت (دو جزء جوهرى) اين شبهه را تقرير نموده است.

۲. اين اشكال را بربرهان فصل و وصل قبل از صاحب روضه وشيخ اشراق، برخى از محققان وارد ساخته اند وآن را متأخران به صورت هاى مختلف تقرير نموده اند؛ في كلام بعضهم: «سلّمنا ان في الجسم باعتبار الإمتداد اموراً ثلاثة:
الأول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والأخيران عرضان فيه زائدان عليه، يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الأشكال عليه؛ لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهرى، فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الإتصالية فلا، وانما يلزم ذلک لوكانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم، فان الإنسان الواحد اوالسريرالواحد مثلاً له وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات بعضها الى بعض. بل اللازم كون القابل للإتصال والإنفصال امراً واحداً شخصياً ويجوز ان يكون لک الواحد امراً متصلاً لذاته مع استمرار وحدته الشخصية؛ يتعدد اتصاله الذاتى فحينئذ لأحد ان يقول: ان الإنفصال لاينافي الاتصال مطلقاً، بل إنما ينافي وحدة الاتصال، فما كان متصلاً واحداً بعينه صار متصلاً متعدداً فالممتد الجوهري (اذالممتد ←

بالقواطع البرهانية. منها: كون مدرك المعقولات مجرداً بالفعل لابالقوة، ومنها: امتناع انفكاك الحقايق. ومنها: محالية زوال فصل البسيط مع بقاء جنسه والتمثيل بالشجر المقطوع، مع كونه مصادرة على المطلوب الأصل مندفع في مقامه. وقس على ماذكرناه سائر ماهو مذكور في سخافة هذاالرأي ورداءته فيما بين اهل التحصيل. فنحن بحمدالله منسلخ عنه نشكره على ذلك كثيرا ان شاء الله.

ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر، منها كان مات الفرس مثلاً فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والإحساس، فاذا انقلب الانسان الى امر لايبقى فيه المقدار والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراكات الكليات، فقد انقلب الى مجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوه الى الفعل ولادليل على امتناع ذلك، فمنشأ السؤال اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل» انتهى[1] ماذكره.

ولايخفى مافيه من وجود الخبط والخلط بعدالأحاطة بالقواعد المقررة الثابتة

---

١. ذكر السيد السند (قده) في حواشي التجريد بعد ما نقل عنه المؤلف المجيب: «فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءاً تحليليا، كما هو شأن سايرالصور لاجزءاً تركيبيا ...»

سيد علامه معنى تركيب اتحادى را درست غور ننموده است ونيز آن طورى كه بايد به تحول ماده به صورتهاى مقوم ماده (واين كه شيء بالقوه مثل ماده به شيء بالفعل وقتى متحول مى شود كه شأنيت از براى قبول صورروارد را داشته باشد)، پى نبرده است ونيز به اين اصل واقف نشده است كه معناى اتحاد ماده با صورت يا متحد شدن ماده با صور فايضه آن است كه: موجود واحد به حسب وجود عين موجودى است كه ماده نام دارد، به اين معنا كه هريک از ماده و صورت موجودند به يک وجود كه در صورت وجود بالفعل ودر ماده بالقوه است وماده امكان ندارد در قبال صورت خود داراى فعليت باشد، مگر فعليت به معناى نفس القوه چون فعليت از قبول جهت فعليت ابا وامتناع دارد مگر آن كه احد المتحدين لامتحصل وديگرى متحصل وغير مبهم باشد ومعناى تركب جسم ازدو جزء جوهرى آن است كه جهت قوة متحد با جهت فعليت جوهر بالقوه است و صورت جوهر بالفعل (مثلا: الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتاً يصدق عليه انه جوهر قابل للأبعاد فقط واذا تصور بصورة النبات وانقلب اليها، صار من افراد مفهومات اخرى ايضاً غيرالجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد)، جميع اين معناى موجودند بالفعل نه بالقوه به وجود واحد، ليكن نه به اعتبار تجريد بعضى ازاين اجزاء. بنابراين جسم مأخوذ به نحو اطلاق وابهام ولابه شرط جنس است و قابل حمل بر نامى، ولى اگر به نحو بشرط لا، وتقيد آن به عدم أخذ شيء ديگر در آن لحاظ شود، ماده است و همچنين است فرق بين لحاظ شيء بالفعل فصل وصورت در حقيقت ومعناى نامى (فالحاجة الى التحليل انما هي بحسب وصف الجزئية).

الصورة والمادة ليستا امرين، مختلفين في الخارج حتى يكون مجرد ومادي بالفعل ولزم صيرورتهما واحداً واحد الأمرين المذكورين. فان الإنسان امر انقلبت النطفة اليه بالوسائط وهو واحد طبيعي، ليس له في الخارج جزء اصلاً لامجرد ولامادي، كساير مراتب الإنتقالات. والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للأبعاد ونام وحساس مدرك للكليات. ولاخفاء في ان تلبسه ببعض هذه الآثار، كقبول الابعاد والنمو، مستلزم لان يكون له مقدار ووضع وحيز[1].

وتلبسه بادراك الكليات لايستلزم بشيء من هذه الثلاثة، فهو مدرك للكليات من حيث أنّه مجرد عن هذه الثلاثة[2] وهذا هو المجرد عندهم.

→ الانقلابات المذكورة)، اين مطلب واقعاً شنيدن دارد كه موجود مركب طبيعي در عالم اجسام به حسب تحليل عقلي، نه مادي ونه مجرد باشد ونفس مجرد عاقل ومعقول تام الوجود فقط به حسب تحليل عقلي مجرد بوده و در واقع وخارج مجرد نباشد، در حالتي كه آثار مجرد وآثار مادي بر وجود خارجي انسان مترتب شده، چون ايشان تشكيك در وجود را انكار كرده اند، از تصور اين كه يك شيء واحد مي شود داراي مراتب باشد و به حسب برخي از منازل وجود مجرد تام و به اعتبار بعضي از مراحل مادي تام و به اعتبار مرتبهٔ وسطاي وجود، برزخ بين اين دو بوده باشد و نيز مي شود يك وجود واحد داراي عرض عريضي باشد ومصداق واقع شود از براي جميع معاني موجود به وجود متفرق ومفصل به وجودي واحد قرآني وحقيقت احدي جمعي. صحيح بود كه گفته شود انسان موجود مادي متحيز متقدر صرف نيست، كما اين كه موجود مجرد عاقل ومعقول بحث ومحض نيز نمي باشد، بلكه داراي مراتب كثيره ومواطن متعدده است و معجوني است از خلطين وحقيقتي است مركب از دو اصل. اما بيان دلائل براتحاد واثبات اين معنا علاوه بر آنچه مؤلف بزرگ بيان كرده است، موكول است به حواشي نگارندهٔ اين سطور بر مطالب موجود درتعليق جواهر و اعراض اسفار.

۱. در حواشي تجريد: «والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للابعاد، تام حساس، مدرك للكليات وان كان تلبسه ببعض هذه الاثار، كقبول الابعاد والنمو مستلزما لان يكون له وضع ومقدار وحيّز وتلبسه بادراك الكليات، لايستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلاثة، فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلاثة ... (حواشي تجريد).

۲. « ... وهذا هوالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العريان وارادوا به العاري عن هذه الثلاث ... (حواشي تجريد).

لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم، ثم بمراجعة كتبه في دفع شكوك يتعرض لك فيها.

والإشكال الوارد على القائل بالاتحاد بين المادة والصورة، فهو ان التركيب الاتحادى في الانسان غير معقول، لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما، يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد.

واجاب عنه بـ: انا لانسلم ان التركيب الاتحادي بينهما، يستلزم ذلك[1] لان

→

حقايق مجرده موجودند به وجود حق و نقص جوهری آنها به کمال ذاتی منجبر است برهانی نیست، چون فیض حق که وجود منبسط باشد، بعد از قبول وتعین به وجود عقلی نفس حد قبول نموده و از همین حد وانحطاط وجود از رتبهٔ واجبی وحقیقت قیومی وتعین در مرتبه ومقام خاص همان ماهیت است و این که یکی از اعاظم حکما وافاخم عرفا فرموده است: ماهیت درعقول وجواهر اعلون امر عقلی است. باید اذعان نمود که ماهیت مطلقا امری عقلی است واعتباری بودن ماهیت، همان عدم اصالت وعدم تحقق خارجی ماهیت است؛ لذا اهل عرفان گویند: عین ثابت ممکن محو نمی شود ووجود امکانی هرگز حد خود را رها ننموده وهرچه به حق نزدیک شود، احکام وجوبی غلبه می نماید وغیریت کم می شود، ولی از حد امکانی خلاصی نمی یابد وحکم به هلاك دایمی شامل همه حقایق است، غیر از حق قیوم.

۱. عبارات منقول از سید میر صدر و ملاجلال زیاد مغلوط است، عبارت سید در این موضوع از این قرار است: «... لانسلم ان التركيب الاتحادي بينهما (مراد بدن و نفس است)، مستلزم لذلک، اي تجسم المجرد او تجردالمجسم لماعرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج، حتى يكون هناك مجرد ومادى بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا، احدالامرين المذكورين ...»، واقعاً از این رجل نحریر عجیب است که این قبیل مطالب را به رشتهٔ تحریر درآورده است، ولی حق آن است که مسأله از عویصات است از طرفی حمل جنس وفصل بر یکدیگر، دلیل است براتحاد خارجی، این دو از طرفی در مرکبات حقیقیه به کلی اجزاء خارجی را انکار نمودن جای تعجب است مگر می شود نفس انسانی که جوهر مجرد است به خصوص به سبک فلسفه مشاء که سید تابع آن است، نفس ناطقه در مقام ذات از ماده تجرد دارد و در مرتبهٔ عقلانی نفس از ماده وتجسم عین واثری نیست، معنای کلام سید در این جا آن است که انسان در واقع نه مجرد باشد نه مادی، چون بدن به اعتبار قبول تجسم وتقدر حقیقت ندارد واز نفس ناطقهٔ مجردتام در صریح ذات وصمیم وجود، نیز خبری نیست؛ چون در حواشی تصریح کرده است (فان الانسان قد انقلبت النطفة اليه بالوسايط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزءاً اصلا، لامادى ولامجرد كساير مراتب

←

ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها، لما كان عين وجودها لنفسها، فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان. ولهذا زوال الصورة الحالة في المادة، يوجب فسادها في نفسها؛ بخلاف الصورة المجردة، فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها، لكن زوالها عن المادة لايوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين.

اذا تقرر هذا فنقول: كون الشيء واقعا بحسب وجوده في نفسه تحت مقولة، لايوجب كونه واقعاً باعتبار آخر تحت تلك المقولة، بل ولاتحت مقولة من المقولات اصلاً. فالنفس وان كان بحسب ذاتها جوهراً وبحسب نفسيتها مضافاً، لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر، لايوجب ان يكون جوهراً كما في ساير الصور المادية على ماعلمت.

فكون النفس جوهراً مجرداً من حيث كونها مقومة لوجود الجسم، صادقاً عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة مع الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا، فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء آخر ولايجب الاتفاق بين الاعتبارين. وهاهنا ايها الأخ ـ رحمك الله ـ طريقة اخرى في تتميم البيان.

وهي انك لونظرت حق النظر الى مابينه الشيخ الالهي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق، وكونها انية صرفة وذلك في التلويحات، والمآل واحد؛ اذالظهور والوجود امر واحد عنده. وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور والوجود بسيطة، . لاجنس لها ولا فصل لها، والإختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتى ولا بامر عرضى، بل إنما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية، لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لافي موضوع؛ فعليك يا اخي بهذه القاعدة[1]، فان

---

۱. دلیل قانع کننده برنفی خروج نفوس ناطقه وجواهر عقلیه از مقولهٔ جوهر در کلمات شیخ اشراق وصدرالحکما واتباع ملاصدرا وشیخ شهید دیده نمی شود، چون نفی ماهیت از وجود معلول امکانی، امکان ندارد وقول به این که حکم ماهیات عقول در تحت شعاع نور حق محکوم است و ←

فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امراً ماديا، لكن جود المبدأ الفياض اقتضى ذاتاً قدسية. وكما ان الشيء الواحد يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين، كما بين في الشفاء وغيره في تحقيق العلم بالجواهر، فكذلك ايضاً قد يكون امر واحد مجرداً ومادياً باعتبارين.

فاذا كانت النفس الانسانية مجردة ذاتاً ومادية فعلا، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به. واما من حيث الذات والحقيقة، فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لاغير، فلايسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولايلزمها الإقتران في وجودها به ولايلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض.

فهذا ماذكرته في دفع تلك الشبهة، فانظر اليه ايها الأخ -رحمك اللّه- بنظر الاعتبار، فانه مع وضوحه لايخلوا من دقة ويمكن تأويل مانقل عن افلاطن الالهي في قدم النفس اليه بوجه لطيف[1].

واما الجواب عن الإيراد الذي نحن فيه، فهو ان النفس لها اعتباران: اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتاً [مجردة] فى نفسها. ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه، اعم من ان يكون لنفسه او لغيره.

---

١. يعنى بگوييم: مراد افلاطون از قدم نفوس، قدم علت نفوس وحقيقت نفوس است به اعتبار وجود عقلانى ارواح قبل از هبوط به عالم نفس كه تعين جزيى ورقيقت همان حقيقت است وبالأخره كينونت عقلى نفوس، قديم زمانى است وازلى؛ چون شأن افلاطون اجل است از اين كه بگويد نفوس انسانى با قيد متعلق به ابدان جسمانى مادى قديمند، در كلمات اتباع افلاطون نيز شواهدى بر اين معنا وجود دارد.

له قوة اشيا و اعدام تلک الاشياء، اين قسم نه آن كه باطل نيست بلكه واقع است وبنابر حركت جوهرى، هر صورت فعليه بعينها قوه واستعداد اشياء ديگر است كه در صراط تكامل تحقق مى يابد. قسم ديگر آن است كه شيء واحد از جهت واحد، مصداق صفت وفعليتى و از همان جهت مصداق نقيض آن باشد، نه از جهت ديگر اين باطل است.

النفس على هذا المعنى وان لم يكن مادة لها بالمعنى الأول.

اقول: وفيه قصور، لان استعداد القابل لشيء لايكون إلا إذا كان ذلك الشيء بحيث يوجد له ويقترن به، لا ان يكون مبايناً عنه كل المباينة والا لكان الحجر ايضاً مستعداً لكل مجرد. فالأولى ان يجاب عن ذلك بان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص، صورة مدبرة له متصرفة فيه، اي امراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك، فوجب على مقتضى جودالواجب الفياض، ان يفيض عليه امراً يكون مصدراً للتدابير الانسية والافاعيل البشرية. ومثل هذا الأمر لايمكن الا ان يكون بحسب ذاته مجرداً؛ فلا محالة قد فاض عليه حقيقه النفس لامن حيث ان البدن اقتضاها بالذات، بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه[1].

---

۱. بر یکی از دلائل ترکب جسم از دو جزء جوهری (هیولی و صورت) چند اعتراض از لسان شیعه وتبعهٔ اقدمین از اشراقیون شده است، از جمله دلیلی نقضی از ناحیهٔ پیدایش نفوس انسانی والدلیل «ان الجسم من حیث هو جسم له صورة اتصالیة وهي معنی بالفعل ومن حیث هو مستعد لقبول السواد والحرکة وغیر ذلک، فهو بالقوة والشیء من حیث هو بالفعل لایکون من حیث هو بالقوة ـ لأن مرجع القوة ـ الی امر واحد عدمی، فهو فقد شیء ومرجع الفعلیة الی حصول حقیقة ما والشیء الواحد من حیث هو واحد لا یکون مبدأ لهاتین الحالتین ... »(۱).

قیل: ان هذاالدلیل منقوض بالنفس الإنسانیة، اذ حیث من حیث مهیتها بالفعل وهذا قوة قبول المعقولات، فکبری القیاس الأول لهم وهو قولهم کل ماهو بالفعل لایکون بالقوة یکون منقوضة بقیاس من الشکل الثالث وهو ان النفس الانسانیة امر بالفعل من جهة ذاتها وکل نفس انسانیة یکون لها قوة امر ـ ما ـ فینتج بعض ماهو امرٌ بالفعل یکون قوة امر مّا(۲).

---

(۱) رجوع شود به شرح هدایه، چاپ سنگی، ص ۴۴، ۴۵، ۴۶.

(۲) یجب ان یعلم: فان لکل قابل جهتین واعتبارین. این قابل از جهت نفس ذات وحقیقت وحیثیتی که حامل قوت و قبول است، ناچار باید با مقبول اجتماع داشته باشد، ولی از جهت نفس قوه وقبول امکان اجتماع با مقبول ندارد (لااقول من جهة قبولها مطلقا، من جهة قوتها الخاصة والاستعدادالخاص، الذي یکون لها بالقیاس الی المقبول الخاص) لذا قوهٔ نامی موجود در جسم متحرك به طرف صورت نباتی بعد از نیل به درجات نباتی زائل می شود واما استعداد وقوهٔ حیوانی باقی است، تا حصول صورت حیوانی. لذا در کلمات اهل حکمت دیده می شود: «ان المستعد من حیث هو مستعد لایجتمع مع المقبول.» اما حدیث بودن یک شی واحد بالقوه وبالفعل (معا) چند قسم تصویرمی شود: یکی آن که شیء واحد به حسب نفس ذات، دارای فعلیتی باشد و در همین شیء قوه واستعداد باشد، جهت فعلیات و صور دیگر که کان

←

لكنا نجيب عن ذلك شبه ما اجبنا به عن اشكال يرد على الحكماء في شبه هذا المقام، فلنذكر ذلك اولاً ونجعله في قيد الكتابة بهذا التقريب، لئلا يخرج عن مالنا من بعد، ثم نرجع الى نحن بصدده انشاء الله.

فنقول اعترض بعض الناس على قول الحكماء بان كل حادث زمانی يسبقه استعداد مادة ينتقض بالنفوس المجردة الإنسانية الحادثة على مذهب المعلم الأول واتباعه[1].

واجيب عنه في المشهور بان المادة هاهنا اعم من المحل والمتعلق به. والبدن مادة

---

۱. این بحث را مؤلف علامه برای آن آورده است که سید سند، میرصدر دشتکی از ناحیهٔ این که نفس صورت بدن وبدن مادهٔ آن می باشد (وشیخ واتباع او به آن تصریح نموده اند)، به اتحاد بدن، ماده وهیولی و صورت (نفس ناطقه) استدلال کرده وگفته است:

«... ان النفس تتصف بصفات معيّنة للبدن وكل مااتصف بصفة معينة لشيء، فهو عين ذلک الشيء، فالنفس عين البدن.» اثبات صغرای قضیه از این باب است هر انسانی جمیع افعال خود اعم از افعال صادراز قوای طبیعی ومادی وافعال صادر از جهت غیب وجود نفس را، به اصل ثابت خود که از آن به (انا) تعبیرمی شود نسبت می دهد، ولی نسبت ملازم با جمل (انا الآكل والشارب والجالس والذائق والمتحيز والمتجسم) واین قبیل از صفات از مختصّات بدن است ونفس نیز به آن متصف می شود وحمل صفات بدن بر نفس دلیل است بر اتحاد این دو[1].

واما کبرای قضیه ... «فلما ثبت في مقامه ان الصفة الواحدة المعيّنة لاتقوم بموصوفين، لان العرض وجوده في نفسه، هو بعينه وجوده لموضوعه ولايمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجود الأمرين مختلفين من غير ان يتحدا بنحو من الوجود ...، فثبت ان النفس تكون عين البدن، فاذا ثبت انها عين البدن فإنّ كل صورة عين مادتها، اذ لاقائل بالفصل ولأن غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان تكون عين البدن»[2].

---

(۱) حواشی سید سند میرصدرالدین دشتکی شیرازی بر تجرید. این حواشی با کمال اهمیتی که داراست، با کمال تأسف هنوز به طبع نرسیده و همچنین حواشی نفیس دیگر از ملا جلال دوانی وغیاث الحکما فرزند میرصدر وغیرهم.

(۲) بر این مسلک اشکالات متعدد وارد است که فقط با قواعد مقرر در مسفورات مجیب علامه -رضی الله عنه- می توان از آن اشکالات جواب داد واتحاد اثبات نمود، اگرچه برخی از دلائل میرصدر قوی است، از قبیل صحت حمل بین جنس وفصل -جنس مأخوذ از بدن- ماده- وفصل مأخوذ ازصورت- ولی اشکالاتی نیز در بین است.

علیک بالتأمل فيما علقنا على هذه الرسالة في اثبات الاتحاد واقامة البرهان على الحركة الجوهرية من مسلک الاتحاد وايضا من كيفية ارتباط النفس مع البدن و إثبات ان النفس تكون عين المواد بحسب وجودها البدوی واتحاده مع المادة في جميع المقامات (من مبدأ تعلقها، بل تخيلها الى مرتبة فنائها في الحق وبقائها به).

لكن بقى علينا اشكال آخر يرد على قولنا بسلب الجوهريه عن الصور، كما يرد نظيره على قول السيد السند بالتركيب الإتحادي.

اما الوارد علينا فهو ان الإنسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه الذي هي صورته. وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوارالبدن ببراهين قطعية. ويلزم مما ذكر في امرالصور عدم كونها، كذلك لكونها صورة ايضاً.

→ در مشرب حکمی وی وجود ندارد، از این راه نمی تواند معتقد شود به تحول ماده به صورت که ملازم با اتحاد است؛ روی همین مقدمات و غلبه احکام کثرت ماهیات بر وحدت وجود انتزاعی معاصر او ملاجلال اصولاً وحدت حقیقی لازمه انواع موجود ازناحیهٔ تکامل طبیعت وحصول اتحاد بین اجزاء و وجود جهت وحدت بین ماده و صورت، مأخذ جنس وفصل را انکار نموده است، چه آن که معانی و حقایق متباینه بدون حصول وحدت وغلبهٔ یگانگی بر کثرت و دوئیت، به صورت نوع واحد متحقق نمی شوند، لذا قال:

«لاريب ان التركيب يقتضى الأجزاء وتغايرها والإتحاد ينافى ذلک».

اما اشکال او بر سید سند در باب صورت مجرد تام بدن که نفس ناطقه باشد واین که اتحاد آن با بدن ملازم است با حصول تجزی وتقدر، بلکه کون و فساد در مجردات تامه ـ نفوس انسانی ـ این اشکال بنا بر مسلک مشهور از جمله میرصدر وارد است، چون اتحاد بدون سرایت حکم احدالمتحدین با یکدیگر نمی شود واصولاً مجرد تام با بدن مادی، رابطهٔ تدبیر واظهار فعل از مجلای ماده نمی تواند داشته باشد، لذا نفس به حسب مرتبهٔ دانی که با ماده متحد است و مرتبهٔ عالی وتجرد بعد از این مرتبه حاصل می شود، عین بدن و نفس مواد و صور عناصر است؛ لذا با حرکات وتحولات جوهری باید به مقام تجرد برسد و از بلدهٔ دیجور مزاج با حصول تکامل به سلک عقول پیوندد که «مدتی بایست تا خون شیر شد».

ملاصدرا همین معنا را یکی از دلائل قوی بر حرکت در جواهر واشتداد درانحاء وجودات دانسته است، چون وقوع حمل بین اجزاء حدیه انسان دلیل است بر اتحاد ماده ـ بدن ـ و ـ صورت ـ نفس مجرد و از باب همین صحت حمل اهل تحقیق ترکیب اعراض را با موضوعات اتحادی می دانند، نه به این معنا که از جوهر وعرض وترکیب این دو، نوعی حاصل شود. چون مرکب از جوهر وعرض نه جوهر است ونه عرض، بلکه خارج از مقولات است، لما حققنا ان العرضيات اي المشتقات طراً خارجة عن المقولات والمقوله بالحمل الشايع عبارة عن الفرد الجوهري الخارجي، که در حد آن معانی جنسی اعم از جوهری و عرض مأخوذ شود و در خارج نیز اثر مطلوب از جوهر یا عرض نیز بر آن مترتّب شود؛ فافهم وتأمل واخفض جناح عقلک ولاتكونن من الجاهلين.

وما استدل به بعض الأذكياء[1] على صحة التركيب الاتحادي بين المادة والصورة من وجهين.

احدهما: ان كل ماكان كثرته بالفعل، كانت وحدته بالقوة وبالعكس كمانص عليه بهمنيار. والجسم لما كان ذاتاً واحدة، لايكون تركيبه من جزئيه تركيباً خارجياً.

والآخر: ان الهيولي متحدة بالجنس والصورة بالفصل وهما اي الجنس والفصل من الأجزاء المحمولة، فالهيولي والصورة ايضا كذلك فيكونان واحده في الوجود، فمنظور فيه.

اما الأول فلعدم تحقيقه معنى المنقول من التحصيل، كما يظهر بالرجوع اليه.

واما الآخر فلإهماله الفرق بين الجنس في المركبات وبينه في البسائط وكيفية الإعتبارات الثلاثة في كل منهما وليس هاهنا موضع بيانه[2].

---

١. مراد ميرصدر دشتکی است که درحواشی بر تجرید برهان بر اتحاد آورده است. در کتاب اسفار گوید:

«فصل في معرفة كيفيه تركب الجسم الطبيعى عن مادته وصورته. الحق عندنا موافقاً لما تفطن به بعض المتأخرين من اعلام بلدتنا ـ شيراز ـ حرسها الله واهلها ان التركيب بينهما اتحادي.»*

٢. ميرصدر وملاجلال در حواشى بر تجريد در مباحث مشكله متعرض كلمات يكديگر شده اند، از جمله مباحث وجود ذهنى وهمين مسألهٔ اتحاد ماده و صورت (كه منجر به مباحث عميقى در اين قبيل مسائل گرديده است).

بايد دانست كه بر مسلك ميرصدر درمسألهٔ اتحاد ماده و صورت ونيز بر كلمات ملاجلال اشكالات زيادى وارد است، لذا آخوند در جؤاهر و اعراض اسفار فرمايد: «واعلم ان هذين النحريرين قد افرغا جهدهما وبلغاغاية سعيهما في تبيين هذاالمقام وبسطا الكلام فيه حتى رمي كل منهما الى صاحبه، اى سهم كان في كتاب علمه ومع ذلک لم يصل واحد منهما الى مرتبة التنقيح ومشرب التحقيق».

چون سيد سند اجزاى محسوسه در مركبات حقيقى مثل اعضاى بدن انسانى وحيوانى ونيز وجود نفس وبدن و ماده وصورت را نفى نموده است، لذا مؤلف مجيب فرمود: «ان ما قررناه ليس هو قولا بالتركيب الإتحادي الذي زعمه سيدالمدققين واصحابه ...» ونيز برخى از مقدماتى كه تركيب اتحادى برآنها توقف دارد تحصيل ننموده است، مثل آن كه حركت جوهرى را منكر است ونيز ملاك موجوديت در معانى و مفاهيم ماهوى را درنفس وجود مصدرى انتزاعى كه به تكثر ماهيات متكثر ميشود، دانسته و چون بين مفاهيم تباين عزلى موجود است، ملاك جهت وحدت در ماده و صورت ←

جـواهر بمعنى كـونها مندرجة تحت مـعنى الجـواهر، اندراج الأنواع تحت جنسهـا، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لايدخل في ماهيتها. وكذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها من النوعيات، جوهراً بالمعنى المذكور، لإتحادها معها وان صدق عليها الجوهر صدقاً عرضياً.

ولايلزم من عـدم كونها جوهراً في ذاتها [ان تكون] عـرضـا، و مندرجاً تحت احدي المقـولات التسع العرضـية، حـتى يلزم تقـوم الجوهـر بالعرض الخـارجي. فـان الماهيـات البـسيـطة خـارجاً وعـقـلاً، ليـست واقـعـة فـي ذاتهـا تحت شيء من عوالـى الأجناس. ولايقدح ذلك في حـصر المقـولات في العشـر، كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء. اذ المراد من انحصـار الأشياء فيها، هو: ان كل ماله من الأشياء حد نوعي فهو مندرج في شيء منها بالذات.

ولايجب ان يكون لـكل شيء حـد والا لزم الدور اوالتـسلسـل، بل من الأشـيـاء ما يتصور بنفسها لابحدها، كالوجود وكثير من الوجدانيات.

فقـد اتضح مما ذكـرناه غـاية الاتضـاح مـااشـتبـه عليك امره من كـون الهـيـولى جـوهـرا دون الصـورة. ثم لايـذهب عليك ان مـاقـررنـاه ليس هو قـولاً بالتـركـيب الاتحـاى بين المادة والصـورة، كـمـا زعـمـه سيّـد المدقـقـين واصـحـابه ولايكون هيـولى عـالم العنـاصر عن واحدة بـالشخص، بل بـالجنس كـمـا ذهب اليـه القـائلون بالتركيب الاتحادي. ولابعرضيـة الامـتداد الجسـماني، كـما هو راي الشيخ المتاله «شهاب الدين السهروردى» في «التلويحات». ولابعرضية الصور النوعية، كما عليه «الإشراقيـون» وإن أمكن توجـيـه كـلامـهم على وجـه يؤل اليـهـا بتكلف شـديد؛ فـان كون الشـيء لاجوهراً ولا عرضـا بالمعنى المذكـور، لايوجب عدم كـونه موجـودا بوجود انفرادي.

وكون الشيء جنسا باعتبار اخذه «لابشرط»، لايستدعي عدم كونه نوعاً او شخصاً باعتبـار آخر. وسلب الجوهرية عن شيء، لايساوق اثبات العرضيه كما علمته. فـجميع هذه الأمور مما يترآى وروده اولاً لكن بعد الإمعان يظهر خلافه.

عن الأغيار من الاشرار فنقول:

ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض عام لازم له، كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة، ثم ذكروا: ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة. فيلزم من هذين القولين، عدم كون فصول الجواهر

فمفهوم الناطق مثلاً وهو فصل الإنسان ذات ـ ما ـ مبهمة حقها النطق[1]، اي إدراك الكليات على ان تعتبر الإضافة الى النطق على أنها تقييد لاقيد. والفصل لأي جنس كان هو آيّة النوع من الجنس وليس هو الا حيثية من حيثيات النوع المحصل واعتباراً ـ ما ـ من الاعتبارات المضمنة في طبيعة الجنس، اذ هو في حد طبيعته ذو وحدة مبهمة بالقياس الى الفصول والأنواع التي هو في الوجود عينها.
فالفصل إنما يحمل على النوع حملا بالذات، لامن سبيل المائية بل من سبيل الآيّة؛ فاذن الفصل ليس مهية متأصلة متحصلة وإنما هو اعتبار في جوهرالمهية المتأصلة، فان المهيّة وتأصلها، اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المائية لابحسب الآية والشيء انما يدخل في المقولة بما هو مهيّة لابما هو آية مهية، فكون الفصل محمولاً على النوع حملا بالذات لامن سبيل ماهو، بل من سبيل اي شيء هو في جوهر مائيته ليس يستلزم وقوع النوع في مقوله ـ ما ـ من المقولات بذلك الإعتبار ولاعدم كونه بذلك الإعتبار في مقولة اصلاً يصادم كونه بحسب مائيته في مقولة الجوهر مثلاً.
ثم ان الداخل في مقولة بالذات، هو كل مالحقيقته المحصلة المتأصلة تأحد نوعى محصل بعد احدية جنسية، فالعرضيات باسرها وفصول الانواع مطلقاً خارجة عن جملة المقولات، نسبتها الى مقولات الجنسين الأقصين نسبة قوم بداة الى المتمدنين في المدينة». اين عبارت اخير از شيخ رئيس است در قاطيغورياس شفا ـ قبسات، چاپ سنگی ١٣١٣ هـ. ق، ص٤٨، ٤٩.

---

(١) در اين مسأله شک نيست که دو جزء جوهری جسم در خارج جوهرند، ماده جوهر بالقوة و صورت جوهر بالفعل است ومجموع مرکب از اين دو نيز جوهر است. صورت حال وماده محل است، نه نظير حلول اعراض در صور نوعيه وصورت علت است از برای ماده و بنابر ترکيب اتحادی عليت به حسب تحليل عقلی است که در خارج منشأ انتزاع دارد و جسم واحد دارای جهات کثيره است.
ولی جنس نسبت به ذات فصل، عرض عام وفصل عرض خاص است نسبت به جنس واين سؤال پيش می آيد که صورت به اعتبار آن که فصل لحاظ شود، با آن که بالذات به نوع حمل می شود و جزء آن است (و لحاظ لابشرطی مصحح حمل است)، بايد فصول از مقولهٔ جوهر خارج باشند.
ملاک دخول چيزی تحت مقوله ای از مقولات، اول اخذ حد در ماهيت معرفه و دوم ترتب آثار لازم آن مقوله است و ترتب آثار فرع بر وجود خارجی مقوله است، نه تقرر ماهوی وتحصل جوهری آن مفهوم محصل. انسان مرکب از حيوان وناطق نيز بدون لحاظ وجود خارجی فرد جوهرنيست.

بقيوده الممنوعة والمشخصة والصورة هي فيه الجسمية والاتصال، كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد الذي هو امر بسيط لايدخل فيه الشيء لاعاماً ولاخاصاً على ماعليه المحققون من ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه، لاغير ويؤيد ذلك ماذكره الشيخ في الشفاء وهو قوله: «فالفصل الذي يقال بالتواطوء معناه شيء نصفه كذا جوهراً او كيفاً مثاله ان الناطق هو شيء له نطق، فليس في كونه شيئاً له نطق هو انه جوهر اوعرض الا انه يعرف من خارج انه لايمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهراً اوجسماً.» انتهى.

فقد ثبت ان الجنس في ماهية الجسم مأخوذ من المادة والفصل من الصورة وكذا الحكم في كل مركب خارجي باجراء ماذكرناه فيه ولنا في هذا المقام كلام آخر اشترطنا على انفسنا ان لانذكره ولانباحث به مع الجماعة المشاركين لنا في العلم الظاهري، لأن فيه خروجا عن الطريقة المشهورة لما فيه من سر اشراقي[1]، فان اشتهيت يا اخي ان تكون من اهل الحقائق والأسرار، فاستمع لما يتلى عليك ملتزما صوته

---

۱. آنچه که مؤلف علامه بیان فرموده اند وآن را شبه سرّ دانسته اند، در کتب اهل فن به آن تصریح شده است:

قال المحقق الداماد في القبسات: «وميض ـ فان اعضل بک الشک واعتاص عليک الأمر في ان الفصل يحمل على النوع حملاً بالذات وقد انصرح بما قد اقتر في مقاره، ان فصول الأنواع على الإطلاق مفهومات المشتقات وليست بداخلة في شيء من المقولات التي تحت الجنسين الأقصيين الجوهر والعرض دخولاً بالذات بتة، فاذن يلزم ان يكون الأنواع العرضية عن مقولة العرض فاستمع لما نتلوعليک وهو: ان الفصل المنطقي مطلقاً هو المشتق[(1)] كالناطق والحساس وقابل الأبعاد والمنفصل والمتصل وكذلک العرضيات، هي المشتقات كالكاتب والضاحک ومفهوم المشتق ذات ما مبهمة ينتسب اليها مبدأالإشتقاق على ان يعتبر الاضافة الى ذلک على شاكلة التقييد لاعلى سبيل القيد،

---

(۱) این که در بین متأخرین مشهور شده است مشتقات به حسب مفهوم، ترکیب ندارند وبسیط می باشند اصلی ندارد؛ استدلال سید شریف ودیگران به فرض تمامیت ترکیب را اگر نفی کند، از مفهوم مشتق بساطت را اثبات نمی کند، مضافاً براین که کلام در ترکیب یا بساطت مشتق است به حسب مفهوم عرفی و شک نداریم که درمشتقات (ذات ما) مبهمه ملحوظ است، متبع در تعیین مفاهیم واین که (موضوع له) لفظ مرکب یا بسیط است، ذهن صافی عرف است، نه ذهن مشوب به احکام عقل و آنچه که برخی از اساتید در این باب تحقیق فرموده اند، از کلام سید داماد در قبسات اخذ شده است.

لما علمت من ان المادة في كل شيء هي قوة ذلك الشيء لاغير، فالعالم عالم بصورة العالمية لابمادتها. والسرير سرير بهيأتها المخصوصة لابخشبيته. والإنسان انسان بنفسه المدبرة لابدنه. والموجود موجود بوجوده لابماهيته، فصورة العالم لوكانت مجردة لكانت عالماً. والهيئة السريرية لوكانت مجردة، لكانت سريراً وكذا نفس الانسانى حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان.

والوجود المجرد عن الماهية، موجود كالواجب تعالى ولاجل ذلك قالوا الانسان إذا إحاط علمه بكيفية وجودالاشياء على ماهي عليه يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، كماقيل في الحكمة الفارسية:

ده بود آن نه دل كه اندر وى گاو وخر باشد و ضياع وعقار

ومن هذا السبيل تبين ما ذهب اليه قدماء المنطقيين من تجويز التعريف الحدي بالفصل القريب وحده، مع ان الحد عندهم كما صرحوا به ليس لمجردالتمييز، بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيته.

فبعد تمهيد هذه القواعد الثلاث، نقول: ان لكل واحدة من الهيولا والصورةاللتين تركبت منهما حقيقه الجسم بماهو جنس لأنواع الاجسام الطبيعية باعتبار ومادة لها باعتبار آخر ماهية بسيطة نوعية مركب في العقل، من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله ماهية نوعية ويقومه وجوداً وذلك هوالجنس هو مفهوم الجوهر. والفصلان هما الاستعداد لاحداهما اعني الهيولى والإمتداد للأخرى أعني الصورة. فاذن كما ان الهيولى إنما يكون هيولى لأجل انها مستعدة، كذلك إنما هي صورة لأجل انها ممتد. لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحصلة، فاذا نظرت اليها لم يبق لها من التحصل عندك الا كونها جوهراً الذي لايوجب الا نحواً ضعيفاً من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة، فان الجوهر فيها متحد مع مفهوم الممتد ومنغمر فيه.

فالهيولى في الجسم ليست الا جوهراً محضاً له في الوجود قابلية التلبس، باية حلية وصفة كانت، كما ان الجنس له ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتحاد

الثاني

ان الإمكان الذاتي وان كان مفهومه سلب ضرورة وجود الشيء وعدمه عن ذات من حيث هي هي[1]. [عن الذات من حيث] لكنه بالقوة اشبه منه بالعدم، لأن القوة عبارة عن خلو شيء في الواقع عن شيء يجوز طريان ذلك الشيء عليه. والإمكان الذاتي عبارة عن تعرى شيء؛ بحسب ملاحظة ذاته من حيث هي هي عن شيء، يكون متلبساً به في الواقع كالحال في الماهية بالقياس الى وجودها وطبيعة الجنس بالقياس الى فصله المقسم وان كانت في البسائط الإبداعية، فكل من القوة والامكان مما يوجب تركيباً، سواء كان بحسب الواقع او بحسب العقل.

ولزم من ذلك ان كل ماسوى الباري تعالى، ففيه شيء شبيه بالمادة وشيء آخر شبيه بالصورة وان كانتا في نحو من انحاء ملاحظات الذهن، كما قالت الحكماء من ان كل ممكن زوج تركيبى وان كل ماله ماهية نوعية وان كانت بسيطة، فيكون جنسه هو الشيء الشبيه بالمادة وفصله هو الشيء الشبيه بالصورة.

الثالث

ان كل حقيقة تركيبية بوجه، فانها إنما هي تلك الحقيقة حسب ما هو منها بمنزلة الصورة، لابحسب ماهو منها بمنزلة المادة، حتى انه لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة، لكانت هي تلك الحقيقة بعينها.

---

۱. بنابر وقوع علیت ومعلولیت در سنخ وجود و بنا بر اعتباریت ماهیات، امکان در معلول وملاك احتیاج آن به علت عبارت است از بودن وجود معلول عین ربط به علت خود واین حکم در جمیع وجودات معلولیه صادق است. وجود منبسط با آن که وجه حق و از جهتی عین حق است، اگرچه از جهتی عین خلق است و سریان آن در حقایق واعیان منشأ ظهور حقایق است و ملاك معیت سریانیه حق نسبت به اشیاء از آن جهتی که متنزل از وجود صرف عاری از جمیع قیود حتی قید اطلاق مرکب است، ازجهت هستی وجهت فقدان لازم تنزل ومرکب است به ترکیب مزجی وملازم است با ظلمت لازم نفاد وجودی ونبودن درمقام وجود صرف مطلق بلاتعین.

في السـواد مثلاً. وقد يقتضيه في الواقع كاطلاق القوة والفعل او التحريك والتحرك على ذات متاحدة. واما حكاية اخذ الجوهر في ماهية الجسم عن الهيولا دون الصورة الجسمية، فبيانه يستدعي تمهيد امور:

الأول:

ان المادة في كل شيء امر مبهم بالقوة والصورة امر محصل بالفعل، مثلاً مادة السرير هي قطع الخشب لامن حيث ان لها حقيقة خشبية.

فانها من تلك الحيثية ليست مادة لشيء اصلاً، بل من حيث انها يصلح لأن يكون سريراً اوباباً او كرسياً او غير ذلك. وصورته هي مابه يصير سريراً بالفعل وهي الهيئة المخصوصة بالسرير وكذا مادة الخشب هي العناصر، لامن حيث كونها ارضاً او ماءاً وغيرهما، بل من حيث كونها مستعدة بالإمتزاج، لأن يصير جماداً او نباتا او حيواناً وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لامادة لها اصلاً، فلا تحصل ولافعلية لها الا كونها جوهراً مستعداً، لأن يصير كل شيء بلا تخصص لواحد منها دون آخر لعدم كونها الا قابلاً محضاً دفعاً للتسلسل.

فهى مادة المواد وهيولا الهيوليات وكونها جوهراً مستعداً، لايوجب تحصلها الا تحصل الابهام. وكونها مستعدة لايوجب فعليتها الا فعلية القوة. وبهذا يتحقق الفرق بينها وبين العدم، فان العدم بماهو عدم لاتحصل له بوجه حتى تحصل الإبهام. ولافعلية له اصلاً حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولا، اذلها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لاغير دون غيرها، اللهم الا من جهتها.

ومن هذا الكلام انكشف حق الانكشاف تركب الجسم، بماهو جسم من الهيولى والصورة على ماهو رأي المحصلين من المشائين، فان الجسم لأجل تحصله وفعليته لايصلح لأن يكون نفسه هي الهيولى الأولى للأشياء، بل ماهو ابسط منها. وبه يتبين حق التبين كون الهيولى اخس الأشياء حقيقة واضعفها وجوداً، لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال مجلس الإفاضة والجود.

فـان قلت: إذا أخذ كل من الجنس والفصل في الماهيـات البسيطة بشـرط لا شيء، يكون مبـايناً للآخر وللنوع، فكيف يكون مـاهيـة بسيطة مما يصـدق عليـها لذاتها امـور متباينة الحقيقة.

قلنا أخذ الجنس في البسيط على وجه يكون امراً محصلاً ويكون مادة عقلية.

وكذا اخذ الفصل شيئاً محصـلاً حتى يكون صورة عقلية وبالجملة اخذ ذلك البسيط على وجـه يكـون مـركـبـاً من مـادة وصـورة انما هو بمجـرد صنع العـقل على وجـه، اذ لا تركب هناك حقيقة لا في الخارج ولا في نفس الأمر بوجه ما.

بل ذلك امر يفرضه العقل بضرب من التحليل من غير ان يطابق الواقع.

قـال بعض المحـقـقـين: ويشـبـه ان اطلاق المركب عليـه وعلى غيـره، على سـبيل الاشتراك، بل على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ المنقولة ايماء الى ذلك المعنى وقد صرح به في التعليقات.

فان قلت: الحد عين المحدود، فكيف يكون المحدود نوعاً بسيطاً لا تركيب فيه اصلاً الا بمجرد فرض العقل الحد امراً مركباً من معان متعددة كل منها غير الآخر.

قلت: مـقـام الحـد مـقـام تـفـصـيل المعـانـي التي تؤخـذ عن نفس ذات النوع وملاحظة تلك المعانى فـرداً فرداً، فطبيعة الحد من حيث انـه حد، مما يقتضي التركيب والتـفـصـيل و ذلك لايوجب التـركيب في المحدود وان كـان الحـد والمحدود شيئاً واحداً في الحقيقة.

ومما ذكـرناه ظهر لك وتبينّ عليك ان مـجرد صـدق المفـهـومـات المتعـددة على ذات واحدة، لايوجب اثنينية ولاتركيباً دائماً، بـل قد لايقتضى التركيـب اصلاً لافي الواقع ولافي فـرض العقل، كـصدق صـفـاته تعالى على ذاته وقـد يقتضي ذلك، لكن بمجـرد فرض العقل لاغير كصدق مفهـومي الجنس والفصل في البسائط، كاللون وقابض البصر

ممكن الاجتماع، بلكه به حسب وجود خارجى مجتمع در يک شىء واحد است، مثل عاقليت ومعقوليت در علم مجرد تام به ذات خود بلكه هر معقول بالذات با عاقل به حسب وجود خارجى اتحاد دارد و قد صرّح به المؤلف المجيب الاعظم في كتبه مراراً.

غيرية ، لكن اذا صار محصلا لم يكن شيئاً آخر الا بالاعتبار العقلي ، فان التحصيل ليس بغيره بل يحصله» انتهت الفاظه .

ومن سبيل آخر نقول ان تعدد المعاني بحسب المفهوم لايوجب كلياً تعدد ما يؤخذ هي عنها ، بل هذا انما يستقيم اذا كانت من المعاني التي دل البرهان على تخالفها حقيقة ، كالقوة والفعل والاتصال والانفصال والتحريك والتحرك الى غير ذلك من الامور التى يستدعي التركيب في نفس الأمر بحسب دلالة البرهان على تخالفها بالذات واما بدونها ، فلا . مثلاً كون الشيء عاقلاً يوجب حضور شيء مجرد عنده سواء كان ذلك الشيء نفسه او غيره وكذا كون الشيء معقولا يوجب حضوره عند شيء مجرد سواء كان ذلك الشيء هو بعينه اولا .

فاذن نقول كون الشيء عاقلاً ومعقولاً لايوجب تعدداً لا في الذات ولا في الاعتبار ، بل في التعبير وترتيب الألفاظ لا لأمر في المعبر عنه اولا يرى ان مصداق الحمل في جميع صفاته الحقيقة ، انما هو ذاته تعالى مع بساطته الصرفة ووحدانيته المحضة بلاحيثية اخرى ، لافي ذاته ليلزم التركيب ولا في خارج ذاته ، ليلزم النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

قال في المقالة الثامنة من الإلهيات : «ان المتحرك اذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الإقتضاء يوجب ان يكون شيئاً آخر وهو ، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون مايتحرك بعينه هومايحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الأشياء ، شيئاً محركاً لذاته الى وقت ان قام البرهان امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك ، اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له شيء محرك بلاشرط انه آخر او هو وكذلك المضافات تعرف انيتها [تعريف اثنينيتها ش] لأمر لانفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن : . » انتهى[١] .

---

١ . منظور شيخ اعظم آن است كه متضايفان به طور مطلق، اباء از امتناع اجتماع اطراف ندارند، از جمله محركيت ومتحركيت كه از باب اقامه برهان بر امتناع اجتماع جهت قوه وفعل در يک شیء از جهت واحد گوييم يک ، شیء واحد متصف به اين دو عنوان نمى شود واطراف برخى از اقسام تقابل ←

بيان ذلك: ان هذا التركيب إنما يحصل بان يتصور العقل المعنى الجنسي الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالفصول والانواع المحصلة ومتحد معها غير مخلوط بها ولا متحداً معها، بل امراً مبهماً ويضم اليه المعاني الخاصة المخصوصة التي هي الفصول. وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل، حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الأمر قد حصل بانضمامهما شيء ثالث، كاتحاد المادة بالصورة وكان المجموع الحاصل منهما ليس شيئاً منهما ولا احدهما هو الآخر، ليلزم التركيب في نفس الأمر، بل كانضمام شيء الى شيء لافرق بينهما الا بحسب التعين والإبهام.

قال الشيخ في المقالة الخامسة[1] من الهيات الشفاء: «الذهن قديعقل معنى يجوز ان [يكون] ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود، فيضم اليه معنى آخر بعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمناً فيه.

وإنما يكون آخر من حيث التعين والإبهام لافي الوجود، مثل المقدار فانه معناً يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لاعلى ان يقارنه شيء، فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق، [2]بل على ان يكون ذلك نفس الخط والسطح لأن معنا المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط، بل على شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يصدق عليه ذلك المعنى هذا المعنى في الوجود لايكون الا احد هذه، لكن الذهن يخلق له من حيث تعقل وجوداً مفرداً ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف على انها معنا من خارج لاحق للشيء القابل للمساواة، حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجاً عن ذلك، بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط او اكثر منه، فالكثرة هاهنا من جهة امر محصل وغير محصل؛ فاذن الأمر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك

---

١ . كتاب الشفاء، چاپ سنگی ايران، ص٥٠٩. ذلک اونفس السطح ذلک وذلک لان ...

٢ . فی الشفا: بل علی ان يکون نفس الخط.

الجواب

هذه المسالة مما اشكل الأمر على كثير من الأذكياء، حتى ذهب بعضهم الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجاعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل. ولما لزم عليه من كون البسائط المتباينة الذوات، مشتركة في امر عرضي لذواتها بلاجهة جامعة فيها مصححة لعروضه لها، صحة انتزاع امر واحد من نفس حقايق مختلفة وكان متحاشياً عن ذلك، ارتكب القول بأن الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع والفرق بينهما عنده بان الأمر المسما بالجنس ماخوذ من اللازم المشكوك الإختصاص والمسمى بالفصل ماخوذ من اللازم المتيقن الاختصاص. وفيه من التعسف مالا يخفى على احد.

فالحق في هذا المقام ان يقال: ان الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقايق، على ضربين: منها مايوجب التركيب الخارجي وهي المعاني التي ينتزع عن نفس الماهيات بحسب حالها في الواقع. ومنها مالايوجب ذلك وهي التي انما ينتزع عنها بحسب حالها في نحو من انحاء ملاحظة العقل. وان كان هذاالنحو ايضاً مرتبة من مراتب نفس الامر التي هي وجودالشيء، لا بمجرد تعمل العقلي لكن التركيب بحسب هذه المرتبة من مراتب نفس الأمر لايوجب التركيب فيها.

→ هيولى داراى فعليت باشد، درتحقق ملتجى به صورت نمى شود وفعليت بر قوه مطلقاً تقدم دارد؛ لذا اهل تحصيل تركيب هيولى وصورت را تركيب اتحادى مى دانند، نه انضمامى وهيولا در قبول صورت واظهاراستعداد وساير احكام مترتب بر نفس هيولا محتاج به فعليت است. و ان سنلت الحق در خارج يک وجود است كه داراى جهات مختلف است، جهت استعداد وقوه و ماده بودن وجهت فعليت و بنا بر مسلک حكماى مشائين نيز در هيولى دو جهت متمايز تحقق ندارد كه به جهتى بالقوه وبه جهت ديگر بالفعل باشد و درست شباهت دارد به بسايط كه جنس وفصل در آنها امر عقلى است.

هذا من حضرتكم.

فقد اشكل الأمر (علّي) في ذلك، فانه يستلزم تركب المجردات في الخارج، بل تركب الهيولى ايضاً من المادة والصورة[1].

لأن الجنس والفصل وان كانا من الأجزاء العقلية الانتزاعية، لكن لابد لهما من منشأ انتزاع. ولايمكن ان يكون منشأ انتزاعهما من الجهات الخارجة عن الذات والا لم يكونا ذاتيين، بل من الجهات الداخلة التي تركب عنها الذات.

وايضاً اذا كان الجوهر جنساً للأجسام، يجب ان يكون ماخوذا من الهيولى على ماتحققه المحقق[2] في حاشيته القديمة من ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة. واخذ الجوهر عن هيولى الجسم دون صورته، تحكم فان نسبته اليهما على السوية[3].

---

۱. واما حديث تركب الهيولى من المادة والصورة والقوة والفعليّة، چون هيولى به اعتبار آن كه جوهر است، موجود بالفعل است و به اعتبار جهت قوه مستعد است از براى قبول فعليات؛ ناچار بايد مركب باشد از جهت بالفعل و از جهت قوه، ثم ينقل الكلام الى المادة وهكذا فيلزم التسلسل ونيز اين معنا با بساطت هيولى سازش ندارد(۱).

۲. اى المحقق الدواني (قده)

۳. بايد دانست كه فعليت درهيولى فعليت در قوه واستعداد است و جوهريت هيولى نيز، جوهريت استعدادى است؛ يعنى هيولى جوهر مستعد است و استعداد وقوه نحو وجود آن است واگر ←

→ دارند واين انواع متفرق نيز به حسب باطن وجود و باطن باطن وجود الىٰ سبعة او سبعين بطناً و به اعتبار لحاظ تقدم انواع مثاليه وعقليه بر انواع ماديه، هر حقيقت جوهرى مثل معدن ونبات وحيوان وانسان داراى وجودى جوهرى وممتد است كه مرتبهٔ ادناى آن هيولاى اولى (جوهر بالقوه) و مرتبهٔ اعلاى آن عقل مجرد تام الوجود است كه به حسب فطرت جوهرى است، معرا از ماده و مبرا از مقدار و شكل كه باطن باطن آن بالاخره عقل اول و عقل نيز صورت اسم الهى است ومعناى جوهرى به معناى جنس دويده در اين مراتب است، ولى در اعراض تباين ذاتى موجود است و ترتب برقرار نيست و بينونت عزلى اعراض مانع است از وقوع آنها تحت جنس اقصى به نام عرض.

والعجب من المحقق الداماد مع براعته في الحكمة النظرية وتضلعه في المشكلات الحكمية وسعة باعه في المعقولات واحاطته بالمسائل العقلية وعلو مقامه في العلم، كيف غفل عن هذه الدقيقة.

(۱) في حواشى شرح الهداية: لاضرورة ملجئة الى النقل، فان الخلف ثابت بدونه لانه، لامادة للمادة ولذلک قالوا: ان الهيولى امر مجردة.

هو الجنس الأقصى لمقولة العرض بحكم البراهين اليقينيّة من هذه السبل الثلاثة[1]، كما في الجوهر من غير فرق اصلاً».

هر طبيعت مشترکه ای جنس اقصی واعلی نمی شود، چون در عرض تصویر این معنا مشکل، بلکه مستلزم محذوراتی است وجهت اشتراك ذاتی بین دو امر و دو مقولهٔ متباین به تمام ذات محال است وگرنه بین مقولهٔ جوهر وعرض نیز تصویر جهت مشترك امکان داشت و از حیث تباین فرق بین مقولهٔ کم و کیف وفرق بین این دومقوله با جوهر وجود ندارد، با این که می شود گفت عرض از شؤون جوهر ومنبعث ازذات جوهر است واین ملازمت وسنخیت بین مقولهٔ اضافه وکم مطلقاً وجود ندارد، ولی جوهر امری دویده وساری در جمیع انواع جواهر از عقل اول تا هیولای اولی و از ماده اولی تا عقل اول است و مراتب و درجات محفوظ است، به همین مناسبت صدرالحکماء در تعلیقات بر حکمت اشراق سهروردی گفته است:

«ولقائل ان یقول: ما بال الحکماء لم یفسروالعرض ایضاً علی قیاس مافسّروا به الجوهر، حتی یکون جنسا للأعراض وذلک بان یقال: ان العرض ماهیة شأنها في الوجود ان یکون في موضوع ولعل سبب ذلک ان الاختلاف في انحاء الوجودات، یوجب الاختلاف في المهیّة، ثم الاعراض مختلفة في نحوالوجود الذاتي؛ فان الممکنات علی اختلافها بحسب الأجناس والأنواع لها نحو خاص من الوجود لذاتها والکمیات ایضا علی اختلافها لها نحو آخر من الوجود بالذات وکذا الاعراض النسبیة علی اختلاف معانیها لها نحو آخر من الوجود، اضعف من الکل حتی زعم بعضهم: ان وجوداتها لیس الا في العقل، فلیس للأعراض کلها مهیّة مشترکة بین الجمیع یتصورها العقل مجردة من الخصوصیات کما في الجوهر ...»[2].

میرداماد به نحوهٔ وجودات وسرّ وعلت انتزاع جهات مشترکه از حقایق به واسطهٔ انکاراصالت وجود توجه تام نداشته است، چه آن که ترتب اجناس وفصول وانواع مختلف از حقیقت تشکیکی عریض مثل جوهر تابع نحوهٔ وجودات است ومفاهیم وماهیات امور اعتباریه اند که به حسب مفهوم معروض وجود و به حسب مصداق عارض وجودند عروضی غیر از اقسام[3] عوارض مشهور عند الاعلام که فرمود:

من و تو عــارض ذات وجــوديم   مـشـبک های مـرآت شـهـوديم

(۱) چون با سه تعلیل این معنا را اثبات نمود ـ بقوله: ولانه لو لم یکن من الذاتیات ... ولانه طبیعة مشترکة بین الجواهر وقوله: لما ان لطباع ...

(۲) تعلیقات صدرالحکماء بر حکمت اشراق، ط تهران گ ۱۳۱۳ هـ ق، ص ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳.

(۳) جمیع انواع جوهریه متفرق در نظام هستی در وجود انسان به وجود جمعی الهی موجودند، ودر سلک یک وجود قرار ←

تکون ووجوده في نفسه، عين تقرر ووجوده في الموضوع. والجوهر مافي حد ذاته بحيث يكون حقه بحسب نفس ماهيته، لابحسب خصوص نحو وجوده تشخصه ان يكون تقرره ووجوده لافي موضوع.

والمحل انما يكون موضوعاً للحالّ فيه، اذا كان مقوماً لشخصيته ولمهيته جميعا. فاذن للمقولات الجايزات جنسان اقصيان و كل حقيقة متأصلة من الماهيات الممكنة تحت احد ذينک الجنسين الأقصيين لامحالة ـ فليتثبت».

در کلام این محقق بزرگ موارد مناقشه زیاد است، یکی آن که عناوین معانی جوهری و عرضی که درنشأهٔ ذهن حاصل می شوند جوهر و یا عرض می باشند به حسب معنی ومفهوم، ولی مصداق جوهر وعرض نیستند، کما حققه المحقق العظیم وتلمیذه الأعظم مؤلف هذه الرسالة «ولایلزم ان یکون مفهوم الجوهر فرداً لنفسه ولا ایضاً معنی الحیوان فرداً لنفسه»، چون شیء وقتی فرد جوهر ویا عرض محسوب می شود که علاوه بر اخذ مفهوم جوهر ویا کیف ویا کم در ماهیت آن شیء به حسب وجود خارجی شیء معقول آثار مترقّب از مقولهٔ جوهر و یا عرض نیز بر آن مترتب شود «ولا منافاة بین کون الشيء مفهوم الجوهر وفرداً للعرض».

اما تقریر این مطلب که به چه اعتبار مفهوم جوهر ومفهوم عرض جنس اقصی از برای مقولات جوهریه وعرضیه اند، در قبسات گوید[1]:

«فالقول الفصل ان الجوهر يطلق على معنيين: الموجود لافي موضوع ولايستراب في ان هذا المعنى ليس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة والمهية المتأصلة التي هي في حد جوهرها بحيث حقها ان تكون بحسب نفس طبيعتها المرسلة قائمة الذات، لافي الموضوع وهذا المفهوم حدالجنس الأقصى لأجناس الجواهر؛ لما ان لطباع هذا المفهوم بالنسبة اليها بحسب نفس المهية خواص الذاتي بالنسبة الى ذي الذاتي ولأنه لولم يكن من الذاتيات، بل كان من لوازم الماهية كان لامحالة مبدأ بالذات في نفس جوهر الماهية، فذلك المبدأ هوالذي جنّساه لمقولة الجوهر وسمّيناه الجنس الأقصى ولأنه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلّها ...[2]».

میرداماد ماهرانه نحوهٔ لحاظ جعل جوهر جنس نسبت به انواع جوهریه را تقریر فرموده است وبعد جهت اثبات جنس اقصی بودن عرض چنین گوید:

«... والطبيعة الناعتيّة التي في حد ذاتها بحيث حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها المرسلة جميعاً ان تكون قائمة الذات في موضوع، فهذا الطباع المشترك بين جميع الأعراض

---

(۱) قبسات، چاپ ط ۱۳۱۳ هـ. ق، ص۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰.

(۲) محقق لاهیجی آنچه را که ما نقل می کنیم به طور تلخیص بیان نمود.

. . . .

است که ملاصدرا در تعلیقات خود بر حکمت اشراق وشرح آن به طور مختصر بیان کرده است.[1] چون این مسأله یکی از مباحث دقیق حکمی است لابأس بذکر بعض الأقوال، ثم بیان ماهو الحق والصواب تأییداً لما حققه المؤلف ـ رضی الله عنه ـ.

میر در قبسات گفته است: «لاتنسین ماقد تحققته في اضعاف ماتلي عليك في ساير الكتب: ان سنخ جوهر المهية وجوهرياتها واجبة الانحفاظ في جميع انحاء الوجود واوعية التحقق، اليست الوجودات بأسرها من عوارض المهية والعوارض لاتبدل جوهر الحقيقة ولاتغير سنخ المهية».

میرداماد بعد از بیان این معنی که ذاتیات در جمیع انحای وجودات محفوظ است و قبول تغیر وتبدل نمی نماید ومعقول ومفهوم[2] از جوهر، جوهر است وهویات واشخاص جواهر وافراد آن نیز جوهرند واین معنا در عرض یعنی معقول ومفهوم از عرض ومصداق وفرد عرض نیز بدون فرق محفوظ است وملاك جوهریت وعرضیت انحفاظ معنای جوهری وعرضی است، در سنخ ماهیت محفوظ غیر متبدل گفته است:

« ... ان مقولة الجوهر لأنواع الجواهر واجناسها، هي المهية المنعوتية التي حقها في الأعيان اي في حد نفس ماهياتها المرسلة بحسب نفسها من حيث هي هي مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات ان يكون قائمة الذات لافي الموضوع. و مقولة العرض لأنواع الاعراض واجناسها هي الطبيعة الناعتية التي حقها بحسب نفس ماهيتها المرسلة من حيث هي هي وبحسب خصوصية الشخصية جميعاً، ان تكون قائمة الذات في موضوع.

فالعرض مافي حد نفسه بحيث يكون حقه بحسب ماهيته وبحسب خصوصية شخصيته جميعاً ان ←

(۱) نگارندهٔ این سطور قبل از مراجعه به تعلیقات به این مطلب پی بردم، ایام استفاده از محضر حکیم بارع وفقیه کامل، آقامیرزا ابُوالحسن قزوینی (ره) در شهر قزوین با یکی از دوستان (فاضل بارع ودانشمند جامع آقامیرزا ابوالقاسم خُرّم شاهی (ره) که از فضلای این عصرند) در این مسأله بحث می نمودیم، دریافتم که معنای جوهری به اعتبار آن که دویده در هیولای اولی و صور حالهٔ در هیولی واجناس وفصول متحد با اجناس تا فصل انسانی که فصل الفصول است و در هویات نفوس وعقول به نحو ابهام وتردید وعدم تحصل مأخوذ است، ونیز در قوس نزول این معنا به نحو ابهام درعقول طولیه وعوالم برزخی تا قوه وجود که ماده مبهمه باشد محفوظ است، محقق معنای جنسی است؛ ولی مفهوم عرض به اعتبار تباین بالذات، موجود در اجناس عرضی این حکم را ندارد، مثلا معنای کمی و کیفی هیچ جهت اشتراك ندارند ومعنای جامع بین این دو امری جوهری و ذاتی نمی باشد وچون مفهوم عرض براکثر از دو مقوله متباین بالذات صدق می کند، مثل وجود خارج از مقولات است و ملاك خروج شيء اعم از مفهوم ومصداق از مقولات ماهوی صدق و یا تحقق آن شيء است در اکثر از یک مقوله، مثل شيء ووجود و امکان ووجوب واز جمله مفهوم عرض.

(۲) در این جا نیز مطلب به این سادگی نیست وانحفاظ معنا ومفهوم در سنخ مفهوم ومعقول از جوهر سبب آن که مفهوم جوهر، جوهر به حسب وجود عقلی شود نمی باشد.

محقق لاهیجی بعد از تحریر تعلیقهٔ مذکور در شرح این کلام خواجه که فرموده است: «اختلف العلماء في ان الجوهر جنس ...» گفته است: «المتكلمون ذهبوا على نفي جنسيتهما والحكماء قالوا بجنسية الجوهر والظاهر ان النزاع لفظي[1]، فان المعنى الذي ذهب المثبتون الى جنسيته ليس هوالذى نفاه النافون. قال بعض: ان للجوهر معنيين: احدهما الموجود بالفعل لافي الموضوع وان هذا ليس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة.

وثانيهما الماهية التي هي في ذاتها بحيث حقها ان تكون قائمة لافي موضوع وهذا حد الجنس الأقصى لأجناس الجواهر، اذله بالنسبة اليها خواص الذاتي بالنسبة الى ماهو ذاتي له هذا! وانت تعلم ان ادلة النفاة لاتنتهض على ابطال هذا[2]».

صاحب شوارق در شرح قول خواجه (كما ان العرض ليس بجنس ...) گوید: «هذا كالمتفق عليه كما صرح به بعضهم، الا ان بعضاً من الأعاظم صرح بجنسية العرض ايضا لما تحته وحكم بان للمعقولات الجائز ان [الجايزات] جنسين اقصيين: احدهما الجوهر والآخر العرض واثبتها في كتبه بما يطول ذكرها؛ وحاصلها ان العرض يطلق على معنيين، الموجود في الموضوع وليس له صلاح ان يكون حداً لمقولة العرض والطبيعة الناعتة، التي حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها جميعاً ان يكون قائمة في الموضوع وهذا هوالجنس الأقصى لمقولة العرض لغير [بعين] مايدل على جنسية الجوهر بالمعنى الثاني لماتحته، فلا فرق في ذلك بينهما».

مراد حکیم محقق لاهیجی (قده) از بعض الأعاظم، سید میر محمدباقر داماد ـ ثالث المعلّمين ـ استاد استاد خود است که برخی از آثار خود را در عصر میرداماد نوشته است و در مقام نقل مطالب از او به: بعض الأعاظم ـ دام ظله ـ تعبیر نموده است؛ کما این که حکیم عارف وفقیه علام، آخوند فیض کثیری از آثار خود را در زمان حیات میرداماد نوشته است و ملا صدرا در عصر استاد خود، دارای حوزهٔ فلسفی بوده است واهل تحقیق وصاحبان بصیرت او رابر استاد خود ترجیح داده اند و او نیز آثار مهم خود را در عصر میر تألیف کرده است و در عصر فیض از او به (صدرالمتألهين) تعبیر نموده اند.

میرداماد در قبسات وبرخی دیگر از آثار خود تصریح نموده است که عرض نیز جنس اقصای مقولات عرضی به شمار می رود، ولی سر آن که جوهر جنس الأجناس است و عرض این حکم را ندارد، آن

---

(۱) نزاع هرگز لفظی نیست، جوهر جنس الاجناس وعرض هرگز امکان ندارد جنس عالی باشد، کما سنحققه في هذه الحواشي بعون الله تعالى ومشيته.

(۲) قائلان به نفی جنسیت جوهر به طور مطلق نفی این معنا نموده اند وهمین تقریر را در کلمات اعلام فن دیده اند، این خود از اشکالاتی است بر آنها که چرا این تفصیل را ندیده گرفته اند.

المسألة الثانية

ان المحققين[۱] قد اتفقوا على ان الجوهر ذاتي لماتحته وقد سمعت

---

۱ . قول السائل: ان المحققين قداتفقوا على ان الجوهر ذاتي ...

اقول: كلمات اهل تحقيق در اين مسأله مختلف ودر خور دقت وتحقيق است. محقق لاهيجى[(۱)] درحواشى مختصر خود برتجريد علامهٔ طوسى گويد: «... والمقصود (يعنى مقصود مؤلف تجريد خواجه) ان الجوهر والعرض ليسابجنسين لما تحتهما وانما عبّر (علامه طوسى) من نفي الجنسية بكونهما من الامور الاعتبارية، لاستلزامه له فان جنس الشيء من اجزاء الحقيقة، فلايكون امراً اعتبارياً وكونهما امرين اعتباريين بعد ابطال جنسيتهما ظاهر؛ اذليس في الخارج امر زايد على حقيقة افرادهما بالضرورة يكون هوالجوهرية اوالعرضية، بل لو امكن كونهما من الامور الخارجية لوجب كونهما من الذاتيات ولذلک لم يزد لدعوى كونهما من الأمور الخارجية الاعتبارية[(۲)] شيئاً على ادلة نفي جنسيتهما.

←

---

(۱) ملاعبدالرزاق شرح مبسوطى بر تجريد نوشته است كه آن را شوارق ناميده است. اين شرح بر كليهٔ مباحث امور عامه وجواهر واعراض وقسمتى از الهيات تا اواخر مبحث علم بارى نوشته شده است، چون آن را مفصل دانسته گويد: «فصرفت عنان العزيمة ثانياً الى الايجاز في مقاصدها مع احراز فوائدها ...».

در اين مسأله ازجهات متعدد بحث شده است، از جمله آن كه اصولاً جوهر وعرض صلاحيت از براى آن كه جنس الاجناس واقع شوند دارند يا نه؟ ديگر آن كه معناى كلى جوهر وعرض به چه اعتبار جنس واقع شده اند آيا به فرض آن كه جوهر جنس باشد، عرض هم همين حكم را دارد يا نه؟ فرق بين اين دو در اين امر چيست؟

(۲) ظاهر آن است كه كلمهٔ (الخارجية) از ناسخ اضافه شده است، چون امر خارجى با امر اعتبارى متباين است و عبارت صحيح اين است: لدعوى كونهما من الامور الاعتبارية شيئاً على ... والله اعلم بالصواب.

اضمحلالاً، فیذهب به ممعنی في وروده العدم متقلباً[1] به في الدرکات، حتی تحله دارالبوار.

فایاك یاحبیبي ومتابعة الهوا والرکون الی زخارف الدنیا جعلك وایاي من عباده الصالحین[2] الذین یتوالهم رحمته یوم الدین.

مطابق صورتی که شخص متجاوز به حقوق مردم وحدود الهی در نفس خود ایجاد نموده است ظاهر نمی شود، بلکه منقلب به آتش دردناك می شود (نعوذ باللّه من تبعات اعمالنا) که باید مأکول ظالم در آخرت واقع شود وعذاب آخرت از آن جهت دردناك است که از طریق جهات خارجی وارد بر اجسام اخروی و از راه اجسام بر نفوس وارواح آنها نمی شود، بلکه از صمیم روح شعله ور می شود وبر ظاهر سرایت می کند وحرکات اهل نار دوری وغیرمستقیم است، لذا اگر منشأ این عذاب مستحکم در روح انسان شده باشد، زائل نخواهد شد ومعذب در آخرت امری داخلی است نه خارجی.

تجسم صور حاصل از اعمال به صور مناسب با روح نیات ونشآت آخرت، از ضروریات است و از لوازم لاینفک نفوس؛ لذا در اخبار وارد است که: مردم بر طبق نیات خود محشور می شوند (وخاصیّة تبدل النشآت کتبدل سنی القحط سبع بقرات عجاف في الرؤیا ...)

۱. منقلباً به في الدرکات (الاسفار)، چاپ سنگی ۱۲۸۲ هـ. ق، ج۱، ص۱۸۲.

۲. في الاسفار: والذین ...

من غير بصيرة ودراية وهم كل اناس الا عبادالله المخلصين.

واعلم ان هؤلاء الطوايف ليسوا بمحل نظرولي الوجود ولايعبؤالله بهم، فانهم مع ولي الوجود في شقاق، فانهم متوجهون الى غير ماوجه الله اليه الوجود ونظم النظام فهم في شق والوجود في شق، فهم ليسوا عبادالله في الحقيقة والله مولاهم وسيدهم وانما اولياءهم ماتولوا من الهوا، فله لامحالة ولي وهو شيطان من الطواغيت.

فان شئت سمّهم عبدة الهواء وان شئت سمّهم عبدة الطاغوت، فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله واحب لقائه وجرى على ماجرى عليه النظام الحقيقي، تولاهم وهو يتولى الصالحين.

ومن تعدى ذلك فطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى، فلكل نوع من الهوى، طاغوت مشخص لكل معبود ووجه اليه كقوله «افرايت من اتخذ إلهه هويه»[1].

وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية، تضمحل ولاتبقى متى هلك هذا الدار وانتقل الأمر الى الواحد القهار. كل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشاة الدنيوية، فكما معنت[2] هذه النشاة[3] في العدم ازداد الطاغوت

---

١. الجاثيه (۴۵) آيه٢٣.

٢. والظاهر: فكلّما ... كما فى الاسفار ولكن في النسخة التي اعتمدنا عليها: فكما ... والحّق انه غلط من الناسخ والمتعيّن: فكلّما ... امعنت هذه ...

٣. لعلک تقول: ان للنفس في مقام خياله اقتداراً على التصوير، كما حققه في المعاد فالملائم والمنافر ماهو موجود لها وهو المدرك بالذات لابالعرض ... اقول: ويعلم ان مألوفات هذه الطوايف المحسوسات الطبيعية، فلايتسلى بخيالاتها كمن يفوت ماله ويتوفى ولده في الدنيا، فلايتسلى بخيالهما (المال والولد)، بل يتحزن اكثر وايضاً عقد قلبهم على فواتهم وذلک الايقان لايفارقه ...»
آنچه كه بايد در اين مسأله با اهميت تلقى شود، آن است كه صور اخروى كه حاصل از تجسم اعمالند (اين قيد در اين جا لازم است)، برطبق صور حاصل در نفوس در روح متقرر نمى شود، بلكه انسان هنگام انشاء صور اشياء خارجى جهت انجام اعمال وافعال (اعم از افعال زشت يا زيبا)، اراده ونيت وغرض منشأ افعال در نحوۀ ظهور صور در برزخ نفس انسانى اثر عجيبى دارد و صور حاصل از اعمال در آخرت وبرزخ، به صورى مناسب آن نشأه ونيز روح عمل در باطن وصقع نفس متقرر مى شود؛ چون روز قيامت و آخرت روز حصول ثمرۀ افعال واعمال است، تصور يتيم واكل مال او درآخرت ←

فدلنا على ان الغاية القصوى لوجود العالم هو اللّه معروفاً، كما انه الفاعل والعلة الغائية له وجوداً.

ودلنا ايضاً على بعض الغايات المتوسطة بقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك».

فالغاية الأخيرة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء اللّه عزوجل.

لذلك بني العالم ولأجله نظم النظام والى ذلك ينساق الوجود «وانّ إلى ربك المنتهى»[1].

واذا بلغ الكلام الى هذا المبلغ، الذي لم ير مثله اعين الأنام، فاعلم ياوليي وفقك اللّه ان ماذكرناه انما يكون في الغايات الحقة المطلقة وهاهنا غايات اخر وهمية، كما اشرنا اليه مجعولة زينت بطوائف من الناس، فهم سالكون اليها في لبس وعماية

غايت وجود امکانی فاعل اوست واگر سیر صعودی حقایق امکانیه به حق اول، منجر نشود با آن که فاعل آنها حق است، لازم آید که از برای شیء دو صورت تمامیه وکمالیه موجود باشد ـ کما حققناه فی محله ـ.

اما کیفیت تجلی وظهور حق به وجهی که مأنوس با اذهان وافکار باشد، از این قرار است که (کنت) اشارت است به ذات صرف احدی که جمیع صفات واسماء واحکام وآثار در آن به نحو فناء کثرت در وحدت یا وجدان وحدت نسبت به کثرت ودر برداشتن کثرات به وجودی صرف وغیر محدود وغیر قابل اشاره وحکایت که از آن به غیب ذات وکنز مخفی واحدیت ذاتیه وعَنقاء مُغرب تعبیر کرده اند وجود دارد و اطلاق لفظ (موجود ووجود) بر این مرتبه از باب تفهیم است، نه لفظ حاکی از مسمی ومحکی عنه و (احببت) اشارت است، از تجلی ارفع اعلی ومقدس از شوائب ترکیب ومرتبهٔ ظهور مفاهیم اسمائیه وصفاتیهٔ حاکیه از ذات واحد احدی، متصف به جمیع اسماء و صفات وعناوین حاکی از کمالات ذات که به وجهی مغایر وبه وجهی عین ذاتند واین (احببت) حکایت می کند از یک نوع تنزل وتحرك غیبی، ملازم با ظهور ذات از برای ذات و شهود ذات در کسوت اسماء وصفات؛ و کثرتی مبرا از شوائب ترکیب عینی و خارجی واین تحرك غیبی منزه از قوه و استعداد ملازم با عنوان صمدیت است جامعیت نسبت به جمیع کمالات واسمای حسنی وصفات علیای ملازم با شهود این کمالات ولوازم اسماء وصفات از اعیان ومفاهیم وجمیع کثرات منطوی در وجود واحد، ومشهور از برای ذات (کالشجرة فی النواة) واز همین تجلی ارفع اعلی وتنزل مقدس ومبرا از شوائب امکانی ونقایص حدی (جاءت الکثرة ماشئت وکم شئت).

۱. النجم (۵۳) آیه۴۲.

والفرق بينهما انما هو بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره.

يعني بذلك انه تعالى هو الأول بالإضافة الى الوجود، اذ صدر منه وله الكل على رتبة واحداً بعد واحد.

وهو الآخر بالإضافة الى سير المسافرين اليه، فانهم لايزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الإنتهاء الى تلك الحضرة، فيكون ذلك آخر السفر. فهو آخر في المشاهدة، اول في الوجود.

وان الله عزوجل حيث انبانا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال: «كنت كنزاً مخفيا، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لكى اعرف»[1].

وهو الظاهر والباطن واليه ترجع الأمور). نزد اهل حجاب خلق ظاهر وحق باطن ونزد اهل شهود خلق باطن وحق ظاهر است. «تو خود حجاب خودی، حافظ از ميان برخيز»

١. قوله: «كنت كنزاً مخفياً..» وهو انبأنا بوجود الغاية الثانى للعالم...

در علم اعلى بيان شده است كه غايت وجودى هر معلول به عينها علت مفيض آن خواهد بود واين همان معناست كه عرفاى عظام فرموده اند: «النهايات هي الرجوع الى البدايات» موافقاً لقوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن».

وچون معرفت عينى غايت وجود خلق است، بايد عرفان حق اگرچه به وجهى از وجوه باشد، ممكن التحقق باشد ونيز بايد برخى از موجودات به حسب نهايات، وجود فانى در مرتبهٔ واحديت ومتحد با مقام تعين اول گردند وچون عقول طوليه توسط عقل اول به نفس وجود عينى حق را شهود مى نمايند وعقل اول نيز به اعتبار حد وجودى، متنزل از مقام احديت وواحديت است، ناچار بايد بعضى از افراد انسان به اعتبار نهايت وجودى وقوس صعودى، به مقام فناء في الله ومرتبهٔ لي مع الله برسند كه:

فرشته گرچه دارد قرب درگاه　　　نگنجد در مقام «لى مع الله»(١) ←

---

(١) نهايت سير وجود امكانى در معراج تركيب وقوس صعودى به بدايت وجود امكانى تحقق نمى يابد كه مرتبهٔ بدايت وجود امكانى در قوس نزول تعين وجود مطلق، به وجود عقل اول است ودر نهايات وجود، حقيقت انسان كامل از اين مرتبه به مقامات ومراتب فوق اين مرتبه عروج مى نمايد. واليه اشار بقوله تعالى: «دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى» لذا در مقام فناء انسان درحق و رجوع نهايت به بدايت، احكام وجود امكانى از قبيل مرآتيت وآيت بودن وظليت در وجود ذى ظل وصاحب آيت محو مى شود وعابد از معبود در اين مقام متميز نيست.

پس عدم گردم عدم چون ارغنون　　　گويدم انا اليه راجعون

تنور به نور واجبی است و سمت اسماء به اعیان، سمت فاعلی وطلب اعیان تجلی اسماء را به نحو قبول، ملازم با یک نوع انفعال وتأثر ذاتی غیرمجعول مبرا از حرکت و قوه و استعداد لازم جسمانیات وحقایق موجود دردار حرکات ومتحرکات است و ظهور اعیان، لازم اسماء وصفات ناشی از فیض اقدس است که این فیض عین مفیض ومفاض ومستفیض است و ملازم است با تجلی اسماء در اعیان ثابته وحقایق امکانیه به تجلی واحد تفصیلی که ناشی از فیض مقدس ووجود منبسط می باشد وکلمهٔ قدسیه (فخلقت) حکایت از این حقیقت نماید که:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد مابه او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

کلمهٔ مقدسهٔ (لکی اعرف) حکایت نماید از نهایت وغایت وجودی اشیاء ومظاهر اسماء وصفات حق که هر وجودی به اندازهٔ سعهٔ وجودی خود، طالب عاشق حق است ونیز به قدر حد وجودی خود، معرفت حق از برای او در قوس صعودی حاصل آید که اندازه و مقدار معرفت تابع حوصلهٔ وجودی عارف است، نه سعهٔ کمالی ووجودی معروف (حق) که (ادراك المفاض علیه للمفیض بقدرالإضافة لابمرتبة المفیض).

به عبارت دیگر: کثرات اعم از اسماء وصفات واعیان وماهیات به وجودی واحد جمعی احدی عاری از شوائب کافه تراکیب در مقام ذات غیبی الهی احدی موجودند و در این مقام کثرت وسوائیت و دوئیت اگرچه نسبی باشد، وجود وتحقق ندارد. اگر اللّه اسم ذات باشد لفظ الصمد اشاره است به این مقام وذات ومرتبه که همه این تعابیر از برای صرف تفهیم است[1] به مقتضای (کنت کنزاً مخفیا فاحببت)، از موطن وحدت صرفه متنزل به کثرت نسبیّه شد و از این حرکت غیبی اسماء و صفات ظاهر شد؛ منشأ این حرکت غیبی عشق به ذات واسماء وصفات وحب به معروفیت وظهور اسماء وصفات است که غایت محبت وعشق سبب تجلی شد که رقیقهٔ عشقیهٔ اعیان ثابته به ظهور تفصیلی (به تبع اسماء وصفات) ظهور نمودند و چون عشق به ذات و حب به اسماء وصفات کمالیه منفک از حب و عشق به لوازم اسماء و صفات نیست و از طرفی طلب از اسماء فعلی وطلب از اعیان ذاتی است و وجود وکمالات وجود بالذات، مطلوب اعیان است، از تجلی فیض مقدس که صورت فیض اقدس است، مفاهیم واعیان وماهیات به وجود وظهور تفصیلی در عرصهٔ عین تحقق یافتند.

بنابراین کمال جلاء عبارت است از تجلی حق به صور اسماء وکمال استجلاء تجلی وظهور حق است در مرآت جمیع اشیاء. بنابراین خلق حجاب حق و حق باطن خلق است (باطن الخلق ظاهرالحق

(۱) ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب فارغ از اندوه و عاری از تعب
متحد بودیم با شاه وجود حکم غیریت بکلی محو بود

. . . .

وخلاصة ماذكر من زيادة التبصرة الى التذنيب[1] : ان الغاية الأخيره لجميع العالم لها ثلاثة معان : (احدها) العلة الغائية وقد علمت اعتبار السبق في علم الفاعل فيها[2] وانها علمه السابق الفعلي بوجه الخير في النظام الكلي (چون ارادهٔ حق همان علم حق است به نظام اتم واراده وعلم حق، مبدأ نظام كلي است و محيط و واسع و شامل همه اشيا است، بر خلاف اراده انساني مثلا كه مبدأ افاعيل جزئيه ونفس انساني مدبر نظام جزيي بدن است. مراد از كلي در اصطلاح اكابر معناي سعي محيط واسع است نه كلي به اصطلاح اهل ميزان). و (ثانيها) : الغاية بمعنى ماينتهي اليها الفعل ويعتبر فيها النهاية، وهذا قسمان: احدهما: ماينتهي اليه الفعل بالذات والآخر ماينتهي اليه بالعرض وهذان هما المراد بالذاتية والعرضية وبحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره، يعني وجوده العيني النفسي لذاته ماينتهي اليه بالذات، هذا الفعل الكلي والايجاد المطلق. ووجوده الرابطي لغيره معروفاً ماينتهي اليه بالعرض وإنما مغايرة هاتين الغايتين، مادام بقاء ما للعارف، وعندالطمس الصرف والفناء المحض اوالعلم الحضوري من باب علم الفاني بالمفني، لايبقى شيء حتى يتحقق وجود رابط والمعروفية صفة آتية له تعالى كالعلم» انتهى ماحرره وحققه الحكيم المحشي (قده).

بنابراين (احببت) ملازم است با شهود ذات ملازم با اسماء وصفات ملازم با اعيان ومفاهيم وماهيات، با اين قيد كه اسماء مشهود حقند به عين شهود ذات ـ شهوداً مفصلاً ـ واعيان لازم اسماء مشهود حقند ـ شهوداً مجملاً ـ و از اين شهود وتجلي وتحرك غيبي اسماء طالب اعيان جهت اظهار وجود كمال خود واعيان طالب ظهور اسماء و تجلي صفات در كسوت خود، جهت خروج از ظلمت امكاني و

(۱) در اسفار آنچه را كه آخر اين رساله تحرير نموده است، به عنوان «زيادة تبصرة» است و بعد از ذكر آنچه را كه محقق سبزواري تقرير نموده است و ما نقل كرديم، مطلب را به «تذنيب» ختم نموده است و به تحرير فصول عرفاني اسفار كه مشتمل بر عالي ترين مباحث ومسائل فلسفي است، پرداخته است.

ملاصدرا گويا دراسفار هم نظر به جواب مسائل اين سائل داشته است و برخي از مشكلات را به عنوان سؤال وجواب تقرير وتحقيق فرموده است، به وجود اين رساله كه بسيار عالمانه نوشته شده است در چند مورد از آثارخود از جمله اواخر تعليقات خود بر حكمت اشراق وشرح آن (شرح علامهٔ شيرازي) در تحقيق در نحوهٔ ظهور نفس واين كه به چه نحو مى شود بين مجرد ومادي (روح و بدن) تركيب طبيعي به وجود آيد وفقط در بين حكماي عظام دورهٔ اسلامي او اين مسأله را به نحوى جامع الاطراف تحقيق فرموده است، تصريح كرده وحل مشكل را به نحو تفصيل به جوابهاى خود از سؤالات يكي از اصدقا ارجاع داده است.

(۲) مسلماً علت غايي بايد قبل از وجود خارجي فعل يک نحو تقرر وتحققي داشته باشد، اگرچه اين سبق غير زماني و به حسب تحقق خارجي عين وجود فاعل باشد و دربرخي از موارد نيز متمم فاعليت فاعل و به حسب زمان مقدم بر فعل جهت متمم فاعليت فاعل است وفاعل زماني به همين جهت فاعل حقيقي نيست ودر فعل نيز دايره اختيار او ضعيف وبه حسب واقع در افعال او يک نوع اضطرار تحقق دارد وفاعل به نحو اطلاق ومختار به تمام معناى كلمه حق اول است.

والغايات المذكورة في التقسيم، انما هي غايات عرضية لأنها خارجة عن الفاعل.

فان محصل صورة الكرسي في الخشب بعمله وقاصد رضاء انسان بفعله، ليس غرضه الا طلب اولوية يعود الى نفسه. وكذا الباني لايبنى بناء بيته للاستقرار وللأجرة، الا لحصول الغاية الاخيرة وهي الأولوية العائدة الى نفسه. نعم حصول الصورة في القابل وغيرها من رضاء، فلان اوسكنى الدار ونحوها انما هي غاية بمعنى نهاية الفعل. والتقسيم المذكور انما يتاتي فيها اما الغاية التي هي اقصى مايطلب الشيء لأجله فلا.

(فان قلت): قد يكون لبعض الأشياء غاية بالمعنى الأخير ولغايته غاية وهكذا الى غير النهاية، فلايكون غاية قصوى يسكن لديه كاشخاص الكائنات، مع انك تقول: الغاية القصوى بالمعنى الأخير ايضاً هوالباري جل اسمه.

قلت: الغاية هناك نفس طبيعة تلك الأشخاص وكانت ممتنعة الاستبقاء الا في ضمن اشخاص لانهاية، فهذا الاستبقاء امر واحد لابد في حصوله من وجود تلك الأشخاص الغير المتناهية، فوجوداتها غايات عرضية ضرورية لاذاتية فهي في حصول الفاعل، فكما ينتهى سلسلة العلل الفاعلية الى الواجب تعالى، كذلك ينتهي سلسلة الغايات الى الغايات القصوى التي هي ذاته تعالى، فالله هوالأول والآخر منه ابتداء الأمر واليه ينساق الوجود. فقد تحقق وتبين من تضاعيف ماذكرناه ان الباري تعالى هوالغاية القصوى بالمعنيين[1].

---

١. قال في كتابه الكبير الأسفار الأربعة ج٢، ص٢٨٤: «قد استوضح من تضاعيف ماذكرناه ان المبدأ الاول هوالذي ابتدأ الأمر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هوالغاية القصوى بالمعنيين [كما أنه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين]. احدهما بوجه الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفانى لغيره ...» قال وحيد عصره وفريد دهره، المحقق المحشى (السبزوارى) في حواشيه على هذاالموضع من الاسفار:

«اى بينهما فرق اعتباري من وجهين كل منهما مؤسس الاثنينية ومحصلها وكأنّه فصل مقسم للغاية بمعنى المنتهى اليه للحركات والافعال والطلبات، لا ان مابه الإفتراق المذكور من الطواري بين الاثنينيّة وكذا الفرق بين الوجهين اعتباري من باب سبک اعتباري من اعتباري. ←

بل الفحص والنظر يثبتانه. فان الطبيعة لولم يكن لها في افاعيلها، مقتضي ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة، و اذا لم يكن لمقتضاها وجود الا آخراً، فله نحومن الثبوت اولاً المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والفكر، بل الحق عدمه كما في القرآن «وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم»[1].

(فان قلت)[2]: قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصد. وانت تقول: ليس افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية؟

(قلت) إن كان مع الروية القصد الى حصولها اولا يكون، والروية لايجعل الفعل ذاغاية كما انه يحصل الولد وان اقترن معها روية وقصد. ومما يويد هذا: ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لايحتاج الى روية اخرى. وايضاً اصحاب ملكات الصناعات كالكاتب الماهر، لايروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لايتفكر في كل نقرة. واذا روي الكاتب في كتبه حرفا اوالعواد في نقره يتبلد. فللطبيعة غايات بلاقصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه ومبادرة اليد الى حك العضو، بلافكرة وروية.

فان قلت: قد صرحوا بان الغاية قد يكون في نفس الفاعل كالفرح والغلبة وقد يكون في القابل كصورة الكرسى في الخشب وقد يكون في شيء ثالث خارج عن الفاعل جميعا، كرضاء فلان وقد علم من تقسيمهم هذا ان الغاية لايجب ان يكون غير حامل فيما دون الفاعل. [غير حاصل في مادون الفاعل].

قلت: الكلام في الغاية الذاتية التي يجعل الفاعل فاعلاً وهي بالحقيقة ماهي متمثلة في نفس الفاعل ان جاز له التمثل، كالعقول والنفوس والطبايع او يكون عين معقولية الفاعل لذاته المعشوقة المستتبعة لوجود المفعول، كذات الباري المصدر لنظام الخير في الكل لأجل معقولية ذاته.

---

١. الاسراء (١٧) آيه ٤٤.

٢. اين مباحث را مؤلف بزرگ دراسفار تقرير فرموده و برخى از اشكالاتى را كه در اين جا به صورت (ان قلت) بيان كرده، در اسفار به صورت (سؤال) تقرير فرموه است.

دریا به وجـــود خـــویش مـــوجی دارد

خس پندارد کــه این کـشــاکش از اوست

فهذه اللوازم يا حبيبي هي غايات عرضية إنْ اريد بالغاية مايجعل الفاعل فاعلاً. وذاتية إنْ اريد بها ما يترتب على الفعل بالذات، لا بالعرض كوجود مبادي الشر وغيرها في الطبايع الهيولانية.

فان قلت: هذه اللوازم الثانوية مع ملزوماته التي هي كون تلك المبادي على كمالاتها الأقصى، يجب ان يكون متصورا لتلك المبادي سواء كان التصور بالذات، كما في الملزومات او بالعرض، كما في اللوازم مع ان طائفة من تلك المبادي انما هي القوى الطبيعية التي لاشعور لها اصلاً.

قلت: نفى الشعور مطلقا[1] ولو بوجه ضعيف عن الطبايع مما لاسبيل لنا اليه،

← است که عین احاطهٔ قیومیهٔ حق است وفعل واحد او، احاطهٔ سریانیه در حقایق دارد وفعل واحد که از آن به (امر) تعبیر شده است، از جهتی عین حق واز جهتی غیر حق و عین خلق است و مصحح کثرت وسبب ایجاد یا ظهور وسایط وجودی وتهیه اعداد از برای ایصال فیض به همهٔ حقایق است، ولی جهت قرب وریدی ومعیت قیومی غالب است بر هرچیز؛ پس همه چیز از اوست وبرگشت همه به او و (خس پندارد که این کشاکش از اوست).

۱. شعور و علم به معنای بسیط وفطری برای همه حقایق ثابت است و علم مرکب برای برخی از حقایق که از ماده و جسم متحرك دورند ثابت است، اما دلیل بر این معنی از این قرار است: بدون شک صریح وجود حق علت حقایق وجودی است وآنچه که مدخلیت در علیت وخالقیت و مبدئیت حق دارد، زائد بر ذات حق نمی‌باشد و صفات کمالیه عین وجود حقند و صریح ذات حق با وصف این که همه کمالات عین وجود اوست، متجلی در اشیاست ومتنزل از حق نفس حقایق وجودیه است؛ بنابراین وجودنازل از سماء اطلاق به اراضی تقیید دارای همهٔ کمالات مستجن در غیب وجود است، ولی کمالات نازل از حقیقت وجود چه آن که انحطاط از مقام وجوبی، لازم مخلوقیت است و کمالات وجودی از جمله علم و اراده (حب وعشق) در ظهور وخفا وشدت وضعف تابع اصل وجود است؛ لذا حقایق موجود در عالم ماده به قدر وجود خود از علم بهره دارند و لذا قال المؤلف العظیم: «بل هذه الصفات عینه تعالی وهو بذاته المتصفة بها مع جمیع الاشیاء، لأنها مظاهر ذاته ومجالی صفاته ... غایة الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاءاً ...»

نعلمه اولا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه ولكن ذاته تعالى ذات لايحصل منه الاشياء الا على اتم ماينبغي وابلغ مايمكن من المصالح، سواء كان ضرورياً كوجود العقل للإنسان ووجودالنبي للأمة اوغير ضروري ولكن مستحسن، كانبات الشعر على الأشغار والحاجبين وتقعيرالأخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفى وجلى «لايعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولافي الارض»[1].

كيف وعناية كل علة لمابعدها كمامرت اليه الإشارة سبيلها، هذاالسبيل من انها لايجوز ان يعمل عملا لأجل مادونها ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض في بعض الاشياء، لا بالذات ولا ان يقصد فعلاً لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به.

فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا، لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كماقيل[2]:

«وللأرض من كأس الكرام نصيب»

كذلك مقصود نفوس الأفلاك في حركاتها ليس هو نظام العالم السفلى، بل ما هو وراءها وهوالتشبه بالخير الأقصى ولكن ترشح منها نظام مادونها على ماقيل شعراً:

عالم به خروش لااله الا هوست

غافل به گمان كه دشمن است اين يا دوست[3]

---

١. سباء (٣٤) آيه٣.

٢. شربنا واهرقنا على الارض جرعة

٣. كلمهٔ (يا) مثل (او) جهت تقسيم است نه ترديد، يعنى شخص نادان گمان مى كند كه اين دشمن است و آن دوست، در حالتى كه همه ناشى از تجليات معشوق كل است و ذلك لأن حقيقة وجودالعالم حقيقة مبسوطة تمتنع عليها العدم وحقيقة الوجود التي هي الوجوب وظهوره تنادي وتشهد بالتوحيد وهو عين الهوية وبها للعالم، الذي هوالماهيات ظهور وهوية بالعرض، لابالحقيقة؛ لأن شيئية الماهية بذاتها [لا] موجودة ولامعدومة، بل ولا جزئية ولاكلية وسياتى انه بذاته المستجمعة مع جميع الاشياء (حكيم سبزوارى).

حقيقت وجود ذاتا بدون واسطه يک نوع معيت قيوميه با اشياء دارد كه از آن به قرب وريدى تعبيرشده ←

والغاية، فكيف يحصل الموافقة بين كلامهم وماذكرته من اثبات الغاية فيها.

قلت: مرادهم من الغاية المنفية عن فعله هي مايكون غير نفس ذاته تعالى من كرامة اومحمدة اوثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء المترتبة على الفعل، من دون الالتفات اليها من جناب القدس. بل كل فاعل لفعل فليس له غرض حق فيما دونه ولاقصد صادق، لأجل معلوله؛ لأن كل مايكون لاجله قصد، يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة، فلوكان الى معلول قصد صادق غير مظنون، لكان القصد معطياً لوجود ماهو اكمل منه وهو محال.

(فان قلت): غرض الطبيب وقصده في معالجة شخص وتدبيره اياه، حصول الصحة وقد يستفاد الصحة من قصده اياها.

(قلت): ليس قصد الطبيب مفيد الصحة، بل مفيدها انما هو مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الكمال على المواد، حين استعدادها والقصد مطلقاً مما يهيىء المادة لاغير. والمفيد شيء آخر ارفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لابالذات.

فان قلت: كثيراً (ما) يقع القصد الى ماهو اخس منه.

قلت: لكنه على سبيل الغلط والخطاء والجزاف.

فان قلت: إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها، فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والإحكام.

ولايمكن لنا ان ننكر الآثار العجيبة الحاصلة في العالم من تكوّن اجزائه على وجه يترتب عليها المصالح والحِكَم، كما يظهر بالتامل في آيات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات، كوجود الحاسة للإحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت، والخيشوم لاستنشاق الهواء والأسنان للمضغ، والرية للتنفس والبدن للنفس و النفس لمعرفة الباري جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الأفلاك وأوضاع مناطقها ومنافع الكواكب، سيما الشمس والقمر مما لايفي بذكره الألسنة والأوراق.

قلت: وإنْ لم يكن له تعالى علة غائية ولالمية مصلحية من المنافع والمصالح، التي

وآخر الأواخر .

قلت : تأخر الغاية عن الفعل وترتبها عليه انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت اعلى من الكون فلا ، لأن المعلول منقسم الى مبدع ومحدث . والغاية في القسم الأول يقترن مع المعلول ماهية ووجوداً باعتبارين . وفي القسم الثاني ، يتأخر عنه وجوداً وان تقدمت عليه ماهية هذا ما ذكروه في الكتب .

وأنا أقول (يا اخا الحقيقة) : إنَّ العلة الغائية في الكائنات ، يعني القريبة منها لا الغاية القصوى ، فانها في الكل هي ذات الباري جل مجده ، إذا تأملت فيها ، فهي في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً ، فان الجايع اذا اكل ليشبع ، فحاول أنْ يستكمل له وجود الشبع ، فيصير من حد التخيل الى حد العين ، فهو من حيث انه شبعان تخيلا ، هو الذي يأكل ليصير شبعان وجوداً ، فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية والشبعان وجوداً هو العلة الغائية . فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين :

فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل ، وباعتبار الوجود العيني غاية .

واما في الواجب تعالى ، فلامغايرة بينهما اصلاً فانه عز وجل ، لما كان ماهيته انيته ، كان الفاعل والغاية فيه امراً واحداً بالذات وبالإعتبار جميعاً .

ثم اقول : ان الواجب تعالى اول الأوائل من جهة وجود ذاته وكونه علة فاعلية لجميع ماسواه وعلة غائية وغرضاً لها وهو بعينه آخر الأواخر من جهه كونه غاية وفائدة ، يقصده الاشياء ويتشوق اليه طبعاً وارادة ، لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته ، ومصحح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه ، يلزمها عشق يقتضي حفظه كمالاتها الأولية وشوق الى تحصيل مايفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدأها بقدر الامكان ، كما اشير في قوله تعالى : «قال ربنا الذي اعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى»[1] وستعلم الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية .

فان قلت : ان الحكماء قد استنكفوا عن القول بكون افعال اللّه تعالى معللة بالغرض

---

١ . طه (٢٠) آية ٥٠ .

مسبوقاً بتصور ذلك الفعل، بل صدور ذلك الجزئي عن النفس هو بعينه تصورها له وشوقها اليه بلاصورة مستانفة.

ومن هاهنا يتفطن اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها: هوالواجب تعالى، فيكون غاية بهذا المعنى ايضاً. وبهذا يعلم سر قولهم: «لولا عشق العالى لأنطمس السافل ...».

ثم لايخفى عليك يا اخا الحقيقة أنّ فاعل التسكين، كفاعل التحريك في ان مطلوبه ليس ماتحته كالأين مثلا، بل غايته ومطلوبه ايضاً كونه على افضل مايمكن في حقه ويلائمه كما قال المعلم الثاني في كتاب الفصوص: «صلت السماء بدورانها، والأرض برجحانها ...» وقيل في الشعر:

فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من دقيق الشوق شكر

(فان قلت): كيف يكون علمه تعالى بنظام الخير وهو عين ذاته، علة غائية وغرضاً في الايجاد والعلة الغائية، كما صرحوا به هي: مايقتضي فاعلية الفاعل، فيجب ان يكون امراً غير الفاعل ضرورة مغايرة المقتضى والمقتضى.

(قلت): كثيراً مايطلقون الاقتضاء ويريدون به المعنى الأعم وهو مطلق عدم الانفكاك، اعتماداً على فهم المتدرب في العلوم.

كيف ولم يقم برهان ولاضرورة على ان الفاعل والغاية يجب ان يكونا متغايرين، بل قديكون وقد لايكون؟ فان الفاعل هو مايفيد الوجود والغاية مايفاد لأجله الوجود، سواء كان نفس الفاعل او اعلى منها. ولو كانت الغاية قائمة بذاتها، او كانت يصدر عنها امر لكانت فاعلاً وغاية. فذات الباري علة فاعلية من حيث انه يفيد وجودها [ما] يوجد عنه. وعلة غائية من حيث انه افادته الوجود، لأجل علمه بنظام الخير فيه الذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته.

فان قلت: الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل ولكن يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه. فلوكان الباري فاعلاً وغاية، يلزم ان يكون متقدما على ساير الاشياء ومتاخراً عنها، فيكون شيء واحد اول الأوائل

كانت هذه من التوابع اللازمة لها، بل الغاية في تحريكاتها لموادها هي كونها على افضل مايمكن لها، لتحصيل التشبه بمافوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلاتفاوت» انتهى.

ومن العرشيات الالهامية التي لنا على اثبات هذاالمطلب هو: ان النفس الانسانية في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم الانتقاشية كلها البتة. ولاخفاء في ان استعمال الآلات متوقف على العلم بها وهكذا يعود الكلام فاما ان يدورا ويتسلسل وكلاهما محالان مطلقاً، لحدوث النفس فاول علوم النفس: هو علمها بذاتها، ثم علمها بقوى البدن والآلات والتي هي الحواس الظاهرة والباطنة.

وهذان العلمان إنما هما من العلوم الحضورية الاشراقية، ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها، استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته سابقاً.

فان هذا الاستعمال ليس فعلاً اختيارياً بمعنى كونه حاصلاً بالقصد والارادة وان كانت النفس عالمة به مريدة له، لأن ذلك الفعل انما تنبعث عن ذاتها، لاعن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات، لابقصد زائد عليها قائم بها ولاعن طبيعة عديمة الشعور، كاحراق النار وتبريد الماء، بل لأنه لما كانت ذاتها في أن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها، عشقاً ناشياً عن الذات لذاتها، اضطر الى استعمال الآلات التي لاقدرة لها الا عليه.

وبهذا التحقيق اندفع مايتوهم من ان استعمال الحواس، فعل اختياري وحدود كل فعل اختياري مسبوق بتصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته، فوجب ان يحصل قبل استعمال الحواس صور تصورية وتصديقية.

وذلك لأنا نقول: ان نسبتي صدور استعمال الآلات وعدمه، ليستا متساويتين بالنسبة الى النفس حتى يلزم احتياجها الى المرجح، من تصور الفعل والتصديق بفائدته، قبل الاستعمال. بل المرجح المقتضى ذات النفس فينبعث ذلك الاستعمال عن عشق ذاتها وعن الشوق الذاتي لها، الى كمالها الأقصى والى التشبه بما فوقها، فلايكون

مریدیته[۱].

وتلك الأشياء وان كانت نفس مراده تعالى ونفس رضاه ولكن ليست هي علة غائية وغرضاً له تعالى في فعله، بل ذاته تعالى علة غائية لايجاد الاشياء وغرض له فيها كما انه علة فاعلية لها، لما عرفت من الفرق بين ما بالذات وبين ما بالعرض.

قال الشيخ الرئيس في التعليقات: «ولو ان انساناً عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات، ثم ينظم الامور التي بعده على مثاله، حتى كانت الامور على غاية النظام، لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال.

فان كان واجب الوجود بذاته، هو الفاعل فهو ايضاً الغاية والغرض» انتهى[۲].

ومما يجب على وليي وفقه الله تعالى ان يعتقد ان الواجب تعالى، كما انه غاية الأشياء بالمعنى المذكور، فهو غاية بمعنى ان جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال، بحسب مايتصور في حقها. فلكل منها عشق وشوق اليه، ارادياً كان او طبيعياً.

والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشعور في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم «و لكل وِجهة هو مولّيها»[۳]. يحن اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها. واليه الاشارة بقوله سبحانه: «وإن من شيء إلّا يسبح بحمده»[۴].

وقد صرح الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتاب التعليقات بـ: «ان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لايحرك موادها، لتحصيل ماتحتها من المزاج وغيره وان

← فهو وجود كل شيء بمعنى انه الذي به يتحصل الاشياء يامن كل شيء قائم به وهذا بالحقيقة هو المقصود من قول اهل الله من كون وجود كل ممكن زائداً على ذاته، خارجاً عنه لامايتخيله الجمهور من الزيادة في الذهن على الماهية».

۱. به حاشيهٔ نگارندهٔ اين سطور مراجعه شود، عبارت مسلماً به معنى (مريديته ...) است نه (مراديته) وگرنه مطلبى غيرآنچه جمهور فهميده اند ذكر نشده است، به تعاليق حقير رجوع شود به شمارهٔ(۱).

۲. كتاب التعليقات، نسخة خ ط، م (۱۰۱۲)، ص۲۸.

۳. البقرة (۲) آيه۱۴۸.

۴. الاسراء (۱۷) آيه۴۴.

نفس علمه تعالى بها هي ايضاً نفس ارادته تعالى لها بمعنى مراديتها لا بمعنى[1]

---

١ . اين مسأله كه جميع موجودات مراتب علم و ارادهٔ حقند، يكى از مباحث عاليهٔ عرفان ومبتنى بروحدت شخصى وجود است. فهم اين بحث بسيار غامض است و عادت اين عظيم آن است كه گاهى عالى ترين دقايق را كه بر مهمترين قواعد توقف دارد، با عبارتى كوتاه تقرير و اشاره نموده، رد مى شود ومشكل فهم اسفار بيشتر در اين قبيل از تحقيقات است. آخوند در اسفار و يكى دو مورد از ديگر آثار خود، اين عبارت را ذكر كرده (معلوم مى شود عبارت اين رساله غلط است وشايد ناسخى كه خود اهل علم بوده است، از دشوارى مطلب را عوض كرده و به مسلك مشهور حمل نموده است).

« ... واقول: هاهنا سرّ عظيم من الاسرارالالهية نشير اليه اشارة ما وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجيّة من مراتب علمه وارادته، بمعنى عالميته ومريديته، لابمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكره.[1] »
بنابر وحدت شخصى حق تعالى داراى بطون و ظهور است[2] و در مقام غيب ذات، جميع حقايق را به نفس تعقل ذات تعقل مى كند و در مقام ظهور و تجلى در هياكل ممكنات در هر مرتبه اى از مراتب تحقق دارد ومتصف است (به مريديت) و (عالميت) و ... وهو عال في دُنُوّه ودان في علوه ... وصرف الوجود لايتعدد ولايتكرر، آنچه به اسم خلق ظهور دارد، مقام تفصيل وفرقان آن حقيقت واحد است. قال استادنا الأقدم افضل المحققين وقدوة اولياء المقربين، مولانا النورى (رض):
«اشارة الى المرموز الذي يعبر عنه بلسانهم بوجود زيد (اى له زيد)، اذ حقيقة الوجود الصرف التي هي عين ذاته تعالى، انما هي الوجود الموجود بذاته وبالحقيقة وماسواها ليس له في مرتبة ذاته الفاقرة حظ من حقيقة الوجود والا لزم المماثلة الموجبة للتركيب والإفتقار والتحديد والاضطرار، فيصير القاهر مقهوراً والواجب ممكنا واذا لم يكن لشيء مما سواه سبحانه في مرتبة ذاته، حظ من حقيقة الوجود والموجودية لايتصور الا بالوجود والوجود بما هو وجود لايتصور له ثان ولايتعدد، كما اومأنا اليه واظهرنا؛ فلا يمكن الا بالوجود الصرف الذي هوحقيقة الحق الحقيقي القيومي، وحده لاشريك له
←

---

(١) رجوع شود به اسفار، الهيات بالمعنى الاخص، طبع جديد ط ١٣٨٦، جلد ۶، ص٣۵۴(مبحث اراده ونحوه وجود آن).

(٢) والى ماذكرنا اشاره الشاعر العارف:

دريا به خيال خويش موجى دارد	خس پندارد كه اين كشاكش از اوست
عالم به خروش لااله الا هويت	غافل به گمان كه دشمن است اين يا دوست

يعنى پندارد كه اين دشمن است وآن دوست است، هيهات از اثبات دوئى دروجود كه اساس شرك است و لذا قال علي(ع) «بينونته مع خلقه بينونة صفة لاعزلة» وهذا نصاب تمام التوحيد والى هنا ينتهى القول.

فحينئذ لابأس بنا لوبسطنا الكلام في تحقيق ذلك المقام على ماوافق مذهب الحكماء الكرام والمحققين من افاضل اهل الاسلام، متضمناً لايراد شكوك وقعت منا في سالف الايام مع اجوبة الهمنى بها واهب العلم ومفيض العقل والالهام فنقول :

الارادة فينا شوق متاكد[1] يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصوراً ظنياً او تخيلياً او علمياً، موجب لانبعاث القوة المقتضية لحركة العضلات الآلية والاعضاء الادوية، لأجل تحصيل ذلك الشيء و في الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تاماً وفوق التمام، تكون عين الداعي وهو نفس علمه بنظام الخير في نفسه المقتضي له. وذلك العلم عند رؤساء المشائين، صورة زائدة على ذاته وعند شيعة الاقدمين كشيخ الاشراق واتباعه عين ذاته تعالى.

فارادته تعالى للأشياء اي مريديته لها عند هذه الطائفة، هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضياً لديه على نظام هو اتم النظامات الممكنة خيراً وكمالاً. لاعلى ان تتبعه صور الأشياء، اتباع الضوء للمضيىء والأسخان للنار تعالى عزه عن ذلك علوا كبيرا.

بل على انه عالم بكيفية نظام الخير الواقع في الوجود، مشاهداً اياها وفيضان الخير والفضل عنه غير مناف لذاته، بل انه مناسب لجنابه ومرضي عند ذاته وليس انه يوجد الأشياء، ثم يرضى بها بل نفس وجود نظام الخير نفس رضاه بها.

فإذا تحقق وتبين ان ارادته للأشياء عين علمه بنظام الخير الأكمل الأصلح، الذي هو تابع لعلمه بذاته وعلمه بذاته هو بعينه داع له الى افادة الخير والجود، لما علمت من القول بان محبته تعالى لذاته تستتبع محبته للأشياء، فكما ان لعلمه مراتب، فكذلك لإرادته و نفس وجود الأشياء الخارجية، كما انها

---

[1] . واعلم ان في كون الارادة فينا شوقا مؤكدا عقيب داع دركنا الملائما شكوكا اوردت في موضعها، لانا قد نريد امرا ونفعله وليس فينا الشوق المؤكد، بل قد كان فينا اتيان الفعل مقارناً للكراهة ولكن نفعله لمصلحة كلية، كحفظ النفس وحفظ العرض وغيرهما المريض يشرب الدواء ويكره شربه وقديكون في فعل واحد جهة اكراه وانقباض وجهة رضاء ورغبة.

متمسكين بامثلة جزئية من رغيفى الجايع وقدحى العطشان وطريقى الهارب لخفاء المرجح فيها على علمهم لكونه من اسباب خفية كالاوضاع الكلية الفلكية[1] والأمور العاليه الإلهية معطلين فعله تعالى عن الغاية والمصلحة والحكمة، مع ان فعل العابث والنائم والساهي لاينفك ايضا عن غاية ومصلحة لبعض قواه و ان لم يكن للعقلية او الفكرية، كتخيل لذة او زوال حالة مملة اوغير ذلك؛ فان التخيل غير الشعور بالتخيل وغير بقائه في الذكر.

ولم يعلموا انه مع ابطال الداعي وتمكين الارادة الجزافية، لايبقى للنظر والبحث مجال وعلى اليقينيات اعتماد لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق في الانسان حالة تريه الاشياء، لا كما هي لأجل الجزافية التي تنسبونها الى اللّه تعالى.

وكذا مازعمته جماعة اخرى من المتكلمين، من انه تعالى فاعل بالقصد والروية والا لزم كونه فاعلاً بالطبيعة.

ولم يتفطن بان كل قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعى الزائدة على ذاته، يكون كالإنسان مضطراً في صورة مختار كما بُينَ في محله[2].

فهو ايضا انما نشأ من الجهل بان ارادته تعالى، ارفع من هذا النمط الذي يتصورونه في حقه، بل ذاته اجل من القصد والطبيعة جميعاً.

امام علامه خواجهٔ طوسى در نقد خود بر كتاب محصّل گويد: «هذا حكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه ...» و اين كه در كلمات برخى ازاعلام است كه غرض از خلقت، عرفان حق و يا ايصال كمال به حقايق و يا علم عنايى حق مقتضى ايصال هر شيء است به كمال لايق آن واين كه در كلمات اهل عرفان وظواهر ونصوص وارد شده است، قصد حق از خلق احسان بوده است و «فخلقت الخلق لكى اعرف»، مراد غرض ثانى وغايت به تبع وبالعرض است كه مترتب است بر حب به ذات وعشق به معروفيت اسماء وصفات واليه يحمل ماورد في كلامهم ان الغرض من التجلي الاحدي، كمال الجلاء والاستجلاء اي ظهورالحق في مرآة الكامل وشهود نفسه فيه او شهود نفسه في كل شيء «انت مرءاته وهو مرآة احوالك».

١. فى الاسفار والمبدأ والمعاد وغيرهما «كالاوضاع الفلكية».

٢. كما قالوا: «ان النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في افاعيلها».

. . . .

این معنا همانطوری که مؤلف علامه تحقیق فرموده اند، باطل است وایصال کمال از ناحیهٔ حق به عباد به این معنا که افاضهٔ فیض ازمبدأ وجود فقط جهت ایصال نفع ویا تکامل عباد باشد، عبارت است از ارادهٔ حق اول بالذات ایجاد حقایق امکانیه را که عین فقر و صرف ربط به حقند وبالذات مراد حق واقع نشوند، چون رسانیدن نفع وایصال کمال نسبت به حق تعالی باید بالذات با آن حق محض ارتباط داشته باشد و این ایصال نفع که علت انبعاث اراده و مشیت الهیه است، نسبت به مبدأ وجود یا موجب کمال است در حق اول، چون فعل بدون غرض از او صادر نمی شود و یا سبب نقص است و یا این ایصال کمال که فعل حق است، جهت وجودوعدمش نسبت به ذات متساوی است صورت اول ودوم بدیهی البطلان وشق سوم مستلزم ترجح بلامرجّح است و بنابر جمیع تقادیر حصول صفت زائد بر ذات ملازم است با ترکّب حق از صفت و موصوف. علاوه بر این جهت، این صفت زائد بر ذات قهراً باید صفت کمالی حق و موجب تمامیّت ذات باشد که افاضه وایجاد بر آن توقف دارد، در حالتی که ذات باید صرف کمال و آنچه که مدخلیت درفاعلیت اودارد عین وجود او باشد.

جماعت اشاعره که حسن وقبح عقلی را منکرند، ازنتایج مترتب بر این مباحث بکلی خود را کنار کشیده اند و فاضل این جماعت و مدافع مسلک اشاعره، فخر رازی در کتاب محصّل در مقام نفی غرض از فعل حق به طور مطلق گفته است: اثبات غرض وعلت غایی درفعل کامل مطلق مستلزم استکمال ذات است و دراثبات مدعای خود، دلیل حکما را در نفی غرض از فعل حق، غرض زائد بر ذات مفصل تقریر وتحریر نموده است[۱].

---

(۱) امام فخر به این معنا توجه ننموده است که در صورتی استکمال حق لازم می آید که غایات واغراض زائد بر ذات حق باشد، از آن جایی که مراد ومقصود بالذات حق اول است و جمیع اغراض وغایات به آن حقیقت کامل محض مترتب می شود وحق اول در مقام اظهار کمال خود، غایت ومقصود بالذات وخود مراد واراده بالذات ومحبوب بالذات است و از باب ملازمه بین حب به ذات وحب به آثار اشیاء، مقصود به تبع وبالعرض می باشند «مقصود تویی کعبه و بتخانه بهانه». معنی «لایسأل عما یفعل» آن است که صدور فیض به نحو اطلاق از او به آن جهت است که خود غایت بالذات است و همه اغراض به آن ذات منتهی شود و غاية الغايات و نهاية النهايات اوست و فاعل مطلق و غایت مطلق در ذات او، به وجودی واحد موجوداست وقد قرر في مقره ان الحق هوالمرجع لكل شيء. ونیز بیان شده است که صورت تمامیه که همان غایت باشد، در هر معلولی وجود علت است والنهايات هى الرجوع الى البدايات وفعل صادر از حق فعل وحدانی، شامل همه اشیاست وحقایق خارجیه به علل خود می پیوندند، کما في التنزيل «انا لله وانا اليه راجعون».

راجع آن باشد که باز آید به شهر   سوی وحدت آید از تفریق دهر

ولصعوبة هذاالمبحث ودقة مأخذه وغموض مسلكه، انكر بعضهم الارادة والمشية لله تعالى في ايجاد العالم وضلوا ضلالاً بعيداً كاوساخ الدهرية والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر، مع مافيهما من دقايق الحكمة وبدايع الفطرة ليس بامرالله وكلمته، بل بطباعها. ولأجل ذلك ايضا قد نشأ ماينسب الى ذى مقراطيس من القول بان وجود العالم، وقع عن الصانع تعالى على سبيل البخت والإتفاق.[1]

ومن هذاالقبيل ما ارتكبه الاشاعرة[2] من القول بالترجيح من غير مرجح وداع

---

١. مؤلف در برخی از آثار خود از جمله کتاب اسفار قول این حکیم را توجیه نموده وآن را حمل برمعنایی لطیف و دقیق کرده است، چه آن که درکلمات قدما رموز زیاد موجود است و لارد على الرمز.

٢. واعلم ان مافي مسفورات الأشاعرة والمعتزلة في هذا المبحث وما تمسكوا في هذاالباب كلمات واهية وما اقاموا من البراهين وزعموا انها حجج قويّة هي اوهن من بيت العنكبوت.

در مسألهٔ ارادهٔ حق و نحوه تعلق آن به اشیاء ونیز در مسألهٔ غایت واین که هر فعل اختیاری باید مسبوق الوجود به غایت وغرض باشد، وهر فعل عاری از غرض وغایت جزاف است و در افعال جزافی غیر عقلایی نیز به یک معنی غرض موجود است، کتب اهل کلام مشحون است از مطالب سست و غیرقابل اعتنا. در این مسأله معتزله واشاعره از حیث اظهار هفوات ومطالب مخالف کتاب آسمانی و سنت محمدی، در یک سطح قرار دارند و برخی از متکلمان واهل حدیث از شیعه هم دست کمی از آنها ندارند. وفي كلام اهل التحقيق: «ان العالي لايريد السافل ولايستكمل به»، عدم نيل به مغزای این کلمه قدسیه صادر از مصدر تألّه، منشأ این همه اشتباه شده است. به هرحال جماعت معتزله از آن جایی منکر علم تفصیلی حق درذات شده اند و از تصور این که یک وجود واحد بذاته علم تفصیلی به همه اشیاء داشته باشد و این علم به نظامِ کلّی همان اراده حق است واین که همین حقیقت مراد ومقصود بالذات است، بکلی عاجز و ناتوانند و معتقد شده اند که افعال الهی معلل به اغراض است، ولی زائد بر ذات در حالتی که ذات حق را نایب صفات می دانند و از باب آن که صفت هرگز عین موصوف نشود، نفی صفات کمالیه از حق کرده و ذات را نایب صفات می دانند وافعال حق را معلل به غرض زائد بر ذات ومقصود حق را از اظهار فیض وجود ایصال نفع به اشیاء ممکنه دانند، از باب آن که غرض عاید به ذات سبب تکامل ونتیجةً مستلزم نقص در وجود حق است، غرض از ایجاد ایصال نفع به غیر است وافعال عباد را معلّل باغراض موجب استکمال عباد دانسته اند. ←

فحينئذ نقول: معنى قولنا: ان شاء فعل على تلك القاعدة إنه إن شاء الله تعالى واحب ذاته المقدسة شاء واحب غيره من مجعولات ذاته. يعني اوجدها واخرجها من كتم العدم الى نورالوجود وعلى تقدير أن يكون مفعول الفعلين، الواقعين في الشرطية امراً واحداً بالذات، فلا اشكال ايضاً اذ المغايرة بين المشية والفعل المفهومة من طبيعة القضية المشتملة على ادوات الشرط والجزاء، مما لايقدح في الاتحاد بينهما بحسب الواقع. لأن علية شيء لشيء بحسب التعبير العلمي والمفهوم الذهني، لايستلزم كلياً كونهما كذلك بحسب نفس الامر، بل قد يكونان بعكس ذلك، كما في القياس المسمى بالبرهان الإني. وقد يكونان شيئاً واحداً كقولنا: ان كان الله تعالى قادراً كان عالماً لأجل كون قدرته تعالى عين علمه.

فقد تبين مما ذكرناه ان: نفس مفهوم المشية لايستدعي كونه زائداً على مفهوم العلم والإيجاد ان يقوم عليه البرهان (هذا).

ولعلك تشتهي يا اخا الحقيقة وفقك الله تعالى وايانا زيادة ايضاح في كيفية تعلق ارادته تعالى للأشياء. فانها من ادق المباحث العلمية واغمضها وفيها شكوك، لايحل الا بالكلام المشبع.

←

خود را به جهت ترتب غرض وحصول نتيجه ای اظهار نماید، قهراً آن غرض متمّم فاعلیت اوست و حاکی از نقص فاعل نماید و فاعل کل وقادر مطلق را چون نقصی متصور ومعقول نیست، دارای غرضی که متمم ذات او باشد، نیست وفرق ظاهری است بین این معنا ونفی غرض از خلقت به نحو اطلاق واعتقاد به اراده جزافیه[1].

---

(۱) لازم نیست که غایت و غرض از فعل همیشه در وجود علمی متقدم و در وجود خارجی مترتب بر فعل باشد، این معنا اختصاص به موجوداتی دارد که در دار حرکات وعالم ماده وتکامل واقع شده اند که درواقع فاعلیت آنها تام و تمام نیست وبدون انضمام غرض وداعی، فاعل محسوب نمی شوند؛ ولی فاعل کل واجب الوجود بالذات که تام الوجود است و آنچه مدخلیت درعلیت او دارد، عین ذات اوست، چون ماوراء وجود او کمال وفعلیتی معقول نمی باشد، هم فاعل است و هم غایت بلکه فاعل حقیقی و غایت حقیقی و مراد ومعشوق ومحبوب واقعی اوست وهمهٔ حقایق برای رسیدن به او در حرکت وجنبش هستند.

بنابراصول وقواعد مقرر در مسفورات این محقق عظیم الشأن، علیت همان تشأن علت است به صورت معلول ونیز مقرر شده است که معلول باید قبل از وجود خارجی به وجودی مناسب با ذات علت در صریح وجود علت، تحقق داشته باشد(۱).

جمیع حقایق وجودی از آن جهت که از حقایق وجودیه محسوب می شوند، در وجود علت و موجد حقایق به وجودی اعلی و اتم از وجود خارجی مخصوص به خود تحقق دارند و از این نحوهٔ وجود، در لسان اسّلاء عقل به وجود علمی نیز تعبیر شده است؛ از آن جایی که علم حق و درنتیجه ارادهٔ او مثل وجود اونهایت و حد ندارد وقدرت او نیز متحد با ذات و صفات حق است، علم به هرچیزی است و از حیطهٔ علم حق هیچ معلومی خارج نمی باشد، این علم عین تحقق اشیاء در وجود حق است به وجودی اعلی و اتم از وجود خارجی اشیاء و از این علم، به علم اجمالی درعین کشف تفصیلی تعبیر شده است که عین عشق و حب بالذات وعین اراده و عین معلوم است و مراد ومحبوب ومعشوق کل است و سریان این حب وعشق بالذات که عین ارادهٔ حق است، در هیاکل ماهیات وجلباب اعیان به تبع حب به ذات وابتهاج ذات است و از باب ملازمه بین علم وعشق وحب و اراده به ذات و علم وعشق واراده به آثار ذات حقایق وجودی، بالعرض وبالتبع مراد و محبوب ومعشوق حقند و چون حقایق متنزل ومفاض از ذات عین وجود علمی هستند و از باب عینیت ذات با علم وسایر صفات الهیه مراد ومعلوم ومحبوب در مرتبهٔ اول حقایق وجودیه موجود در ذات حق است وهمین مراد بودن حقایق در مقام علم، عین اراده حق است و حقایق وجودیه در مرتبه ای اراده و مراد اجمالی وجمعی و در مرتبه ای اراده و مراد تفصیلی حقند به اراده و علم ومعلوم ومراد واحد مطلق صاحب درجات متعدد و یا مظاهر مختلف است، پس مراد حقیقی نفس ذات و حقایق خارجی مراد حقند، به تبع اراده ومراد بودن ذات.

به تعبیر دیگر حقایق وجودی در موطن ذات مراد ومحبوب بالذات هستند ودر مواطن خلق وتفصیل مراد و محبوب حقند بالعرض وبالتبع وحقایق وجودی در مراتب ومراحل مختلف، از اراده وعلم وقدرت و وجود واحد منبعث می شوند.

به همین مناسبت حکمای محققین فرموده اند: حق تعالی را درمقام ایجاد حقایق وجودی، غرض ومقصودی غیر از ذات خود نباشد واشیاء خارجیه به تبع مزاد بودن ذات، مراد حقند واگر فاعلی فعل

---

(۱) از این معنی به مناسبت تامه و سنخیت ومشاکلت تعبیر شده است، موافقا لقوله تعالی: کل یعمل علی شاکلته. وموافقا لقولهم: فعل کل فاعل مناسب لطبیعته اومثل طبیعته؛ نفی سنخیت همان نفی اصل علیت ومعلولیت است و ملازم با جواز صدور کل شیء عن کل شیء است.

والغرض ان محبة الله للخلق عائدة اليه حقيقة، كما إنك إذا أُحببت إنساناً فتحب آثاره، لكان المحبوب بالحقيقة ذلك الإنسان، على ماقيل شعراً:

امـــر عـلى الديار ديار سلمى اقـبـل الجـــدار وذا الجـــدارا
ومـا حب الديار شـغـفن قلبى ولـكـن حب من سـكـن الـديـارا

ومن ذلك يظهـر حقيـقة ماقـيل: «لولا العشق مايوجـد سمـاء ولاارض ولابرّ ولابحر».

فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول: كما ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بذوات الاشياء الصادرة عنه، عين ذواتها وكما ان ذاته وعلمه بذاته علة لذوات الاشياء وعلمه تعالى بها بلاترتب وتفاوت، لا في جانب العلة ولا في جانب المعلول، فكذلك عشقه لذاته الذي هو عين ذاته، يكون علة لإرادته للأشياء التي هي عين ذوات الاشياء بلاجهة اخرى، زائدة على الأشياء وعلى علمه بالاشياء[1].

← تعبير كرده اند و به معناى عام عبارت است از همان معنايى كه در صدر اين حاشيه بيان شد، در اصل وجود عين آن و به يک معنا امرى سارى در جميع ذرات وجوديه است وعلت آن كه جميع كمالات وجودى عين اصل وجود موجود در مقام كنز مخفى وعين وجودات امكانى كه از مشيت سارى دراشياء و اراده فعليه متحقق شده اند و بالاخره عين وجودات مقيده است، كه همان مراتب وجوديه باشد وحق اول به حسب اصل ذات، بدون انضمام صفتى از معانى زايد بر ذات و به حسب صريح وجود، متجلى در حقايق است. جميع صفات به تبع وجود از جمله عشق سارى در اشياء و حب متجلى در سلاسل طول و عرض وجود عين وجودات است، كما اين كه علم نيز داراى مراتب است و اراده نيز عين علم و حب و عشق وابتهاج است؛ اراده به معنايى كه ذكر شد، عين اصل وجود است، اطلاقاً وتقييدا، عاما و خاصا.

۱. همانطورى كه در تعليقه در مقام شرح مراد مؤلف مجيب عظيم بيان كرديم اراده به معناى وسيع كلمه سارى درجميع مراتب وجودى است واراده ومشيت همان علم به نظام اتم است كه عين ذات ربوبى است و به معنايى همان ابتهاج به ذات وحب به وجود كامل و حقيقت هستى خير محض ورضاى به ذات مستجمع جميع كمالات و حاوى كافهٔ حقايق است به وجودى جمعى احدى و چون بيان شد كه علم به ذات، عين ذات و ذات حق علم وعالم ومعلوم است و به صريح ذات، واجد جميع خيرات ومبرا از جميع نقايص غير ملايم خيريت و كمال است، عشق است وعاشق است و معشوق وانه اعظم عاشق واعظم معشوق.

فقال: الحق يحبهم لأنه لايحب الا نفسه، فليس [1] في الوجود الاّ هو وماسواه، فهو من صنعه فقد مدح نفسه.

---

١. واعلم انه لايلزم ان يكون الإرادة امراً زائداً على ذات المريد ولايلزم ايضاً ان تكون الغاية، اي العلة الغائية امرا زائداً على ذات الفاعل، كما في الممكنات الواقعة في دارالحركات والمتحركات والموجودات التي تكون الغاية وتتم فاعلية الفاعل. بيان اين مطلب توقف دارد بر ذكر تحقيقي عميق كه در فهم مطالب مذكور در جواب مدخليت تام دارد، بنابر اصالت وجود ووحدت حقيقت هستی و تشكيك خاصی بلكه خاص الخاصی، جميع صفات كماليه وجود عين حقيقت وجود است در جميع مراتب وجودی. يكی از معانی عامّه كه در جميع مراتب و مظاهر وجودی تحقّق دارد و ساری در همه حقايق است، اراده به معنای حُب و عشق به شیء و رضای به شیء است كه تابع ادراك خير و شهود امر ملايم وغيرمنافی با ذات عاشق ومحب بوده و از آن به ابتهاج نيز تعبير شده است.

مخفی نماند كه اين بهجت و سرور و عشق و حُب ناشی از درك وشهود كمال وخيريت گاهی به اين صورت متحقق شود كه عشق و حب و عاشق و محب و معشوق ومحبوب و مبتهج و بهجت در يک شیء واحد مجتمع شود و يک وجود واحد از آن جهت كه كامل تام و خير مطلق است، منشأ حب و عشق است و از آن جايی كه شیء در ذات اين بهجت و سرور را شهود می كند، مبتهج است و نتيجةً خود مبتهج است و چون عاشق حقيقی نفس عشق است[1]، عاشق ومعشوق و عشق و به حسب واقع مريد ومراد و اراده يک شیء واحد است. و از آن جايی كه وجود دارای مراتب ومظاهر متعدد است، گاهی مريد و عاشق و محب امری و مراد ومعشوق امر ديگر است، اگرچه در اين جا نيز و نيز در موارد ديگر يک نوع وحدت و اتحادی بين مريد و مراد و اراده تحقق دارد. بنا بر وحدت حقيقت وجود وعلم و قدرت و اراده و ساير شؤون وجودی، هر وجود و موجودی خود مصداق علم و عالم و معلوم و مريد و اراده و عشق و معشوق وعاشق و رضا ومرضی و راضی است و اين معانیِ به حسب شدت وضعف و وحدت وكثرت تابع وجودند و در جای خود نيز بيان شده است كه اول تعيّن عارض بر اصل وجود، تعين شهودی وعلمی ونوری است كه مفتاح جميع مفاتيح غيب و شهود می باشد.

خلاصه كلام آن كه از آن جايی كه جميع صفات كماليه از جمله اراده كه از آن به: علم به نظام اتم و احسن[2]، تعبير شده است واهل عرفان از آن به حب وعشق به ذات و معروفيت اسماء وصفات ←

---

(١) از همين جا سر معنای اين كلمۀ قدسيه كه «كنت كنزاً مخفيا فاحببت ان اعرف ...» ظاهر می شود ومنتظر باش كه آن را تحقيق می نماييم.

(٢) اراده بر دو قسم است: تكوينی و تشريعی كه از دوم علمای كلام و محققان از علمای علم اصول فقه در بحث طلب و اراده، به تعبيرهای مختلف از جمله علم به مصلحت ومفسده در افعال مكلفان ياد كرده اند و دراين مقام (يعنی فرق بين اين دو اراده) بحثی تحقيقی است كه شايد در اين حواشی به طور اختصار متعرض بيان آن شويم.

ليست الا عنايته بها ومحبته لها وهي تابعة لمحبته تعالى ذاته المقدسة وناشية عنها؛ فان من ابتهج بشيء ابتهج بجميع مايصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عن ذلك الشيء. فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل لأجل انها صدرت[1] عن ذاته تعالى[2].

فالغاية له تعالى في الايجاد نفس ذاته المقدسة وكل ماكانت فاعليته لشيء على هذا السبيل، كان فاعلاً وغاية لذلك الشيء حتى ان اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت مصدر الفعل عنها، لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونه صادراً عن ذاتها، فكانت حينئذ فاعلاً وغاية. وماوجد كثيراً في كلامهم من: ان العالي لايريد السافل ولا يلتفت اليه والالزم ان يكون مستكملا به، لاينافي ماذكرناه؛ إذ المراد من الإرادة والإلتفات المنفيين عن العالي بالنسبة الى السافل، هو ماهو بالذات وعلى سبيل القصد لاماهو بالعرض وعلى سبيل التبعية.

فلو احب واجب الوجود مفعوله واراده لأجل كونه اثراً من آثار ذاته، ورشحة من رشحات فيضه، وجوده لايلزم من احبابه تعالى له؛ كون وجوده له تعالى بهجة وخيراً، بل بهجته انما هي بماهو محبوبة بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله، فالمحبوب والمراد بالحقيقة، نفس ذاته تعالى لذاته.

قرأ الفارسي بين يدى (الشيخ ابي سعيد بن ابي الخير) قوله تعالى: «يحبهم ويحبونه»

---

١. في نسخة م-ل: «لاجل انها صادرة عن ذاته ...»

٢. برخى گويند: اراده صفت فعل حق است و جهت فرار از اعتقاد به قدم، بعضى از ممكنات اراده را از حق تعالى سلب نموده اند و جمعى از اصحاب خنّاس قائل به تجدد اراده شده اند و جماعتى به اخبار وارده از اهل بيت استدلال به نفى اراده نموده اند (ارادته فعله)؛ تمسك به اخبار وظواهر در اعتقادات جايز نيست، گرچه ظواهر ونصوص زيادى دلالت دارد بر تقدم اراده به افعال حق مثل: اذا اراد اللّه لشيء (مراد از شيء قطعاً معلول امكانى است) ان يقول له كن فيكون. اما وجه بطلان قول كسى كه اراده را از صفت فعل مى داند، واضح است.

المسالة الأولى

انهم[1] قد اتفقوا (على ان الواجب مختار): بمعنى: «ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل». ولاشك في انه لابد للمشية من العلم المقدم على الايجاد، فان معناها هي التي يعبر عنها باللغة الفارسية بـ: «خواهش» او «خواستن» ومالم يكن الشيء معلوماً، كيف يتحقق هذا المعنى بالنسبة اليه؟ وصاحب الاشراق حيث لايقول بالعلم المقدم مايقول في الشرطية المذكورة؟ فان لم يقل بها يلزم القول بالايجاب الذي اتفقوا اهل الملل والحكماء جميعاً على نفيه عنه تعالى عن مثل ذلك الايجاب، ولوقال تنهدم القاعدة التي قررها في العلم.

وهذه وان عرضت عليكم مكرراً، لكن دليلها وتقريرها من سوانح هذه الأيام.

الجواب

ان حبيبي[2] وفقه الله تعالى حيث علم وتحقق ان اختياره تعالى، ارفع من النمط الذي فهمه جمهور اهل الكلام من لفظ الاختيار؛ فليعلم ان مشيته تعالى للأشياء،

---

١. اي الحكماء والمحققون من اهل الكلام.

٢. في نسخة م-ل: وفقك الله تعالى حيث علمت وتحققت ان ...

ـ مواجهة، وبعد شروط ـ لاتنعقد ـ الا ـ مكافحة.

فان نشر الحقايق واطلاع الرعاع والمضغة عليها وتمكينهم من تلقي الاسرار التي ليسوا من اهلها وذويها مما يستتبع الندامة والحسرة ويستصحب الأسف واللهف. واما مايمكن لنا الآن ان نكتب شيئاً منها بحسب النظر البحثي، الذي يقرب طباع جمهور ارباب الأبحاث النظرية ويناسب افهام اقوام العلوم الرسمية، فهو هذا الّذي نستعرضه عليه فلنورد ما سال عنه بلفظه، ثم نتبع كل مسالة منها بالجواب مستعين (مستعينين) بواهب الحق وملهم الصواب.

هو الهادي الى طريق الصّواب

جواب مسائل بعض الخلاّن لصدر الحكماء «قدس اللّه سره»[1]

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

وصل اليّ كتاب من اعز الإخوان الإلهيين واشرف ذوي القرابة الروحانيين، مشتملاً على نفايس عرايس اللطف والكرم، مملواً من زواهر جواهر الإحسان والنعم، دالاً على سلامته وخلوصه من علل الطبيعة ونقائه وصفائه عن شوائب امراض النفس، وسكونه الى مايتولاه به وانعمه عليه من تسليم النفس وادامة الانس باللّه واعتنائه بالامور المهمة الفكرية واستيناسه بما يصير به الانسان من اصحاب الارتقاء، متعظماً في الملكوت الأعلى واشتغاله بما يتكمل به القوة النظرية التي هي رئيس ساير القوا الإنسانية ومخدومها، وذلك مما يعظم به استنادنا ويكثر منه الاستيناس والاسترواح، فحمداً له ثم حمداً له على عظيم جوده وكرمه وجزيل لطفه ومنه حمداً كمايستحقه وكما ينهض به (القدرة والطاقة ـ كذا في النسخ).

واما المسائل الجليلة التي طلب الكشف عنها، فحق الايضاح مما لايتيسر الا مشافهة

---

١. في نسخة مكتوبة في زمان كان المصنف في قيد الحيوة الظاهرة: جواب مسائل بعض تلاميذ استادنا القديس صدر اعاظم الحكماء والمحدثين مولانا صدر الحكماء «دام ظله».

واعلم ان هذا العنوان: «هو الهادي الى ... جواب مسائل بعض الخلان» موجود في النسخ الثلاثة التي وجدناها بعد الفحص البالغ.

(٣)

أجوبة المسائل

الآيات المتعلقة بشرح احوال المعاد .

فافهم وتحقق انك لما كنت نائما في هذه الحياة الدنيا وانما يقظتك بعدالموت وعند ذلك تصير بصيراً اهلاً لمشاهدة صريح الحق كفاحاً وقبل ذلك ، فلايحتمل درك الحقايق الا مصبوبة في قوالب الأمثال الخيالية ، ثم بجمود فطرتك عندالحس تظن ان لا معنى له الا هذاالمتخيل وتغفل عن الحقيقة والسر ، كما تغفل عن روح قلبك ولاتدرك منه الا صورة قالبك «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون»[1] .

هذا هو مع ان هذه التحقيقات والتأويلات في الرموز القرآنية والكنوز الرحمانية اشارة وجيزة من بسيط تمثيلات حجة الإسلام وخلاصة مجملة من وسط متحفلات ، ذا الحبر الهمام محصلة لنجاة النفوس وشفاء الأرواح ملخصة لطريق الهداية والفلاح ، اذ هو ايده اللّٰه تعالى بحر ذاخر تقتنص من اصدافه جواهرالقرآن ونارموقدة تقتبس من مشكاته انوار البيان ذهنه الوقاد ، كبريت احمر يتخذ منه كيمياء السعادة الكبرى وفكره غواص لينبسط من بحار المباني لآلي المعاني ، فهمه صراف محك دنانير العلوم على معيار العلوم عقله ميزان يزن مثاقيل البرهان القويم على منهج الصراط المستقيم وله الحكم المسيحية في احياء اموات علوم الدين والمعجزة الموسوية ، من اخراج اليد البيضاء لإيضاح معالم اليقين فطوبى لنفس هذه آثارها وخواصها وسقيا لروح الى اللّٰه مصيرها ومثابها ومناصها .

---

۱ . العنکبوت (۲۹) آيه۴۳ .

لوكنت في النوم مطالعاً بروحك اللوح المحفوظ، لتمثل ذلك بمثال مناسب يحتاج الى التعبير ولذلك قيل: ان التأويل كله يجري مجرى التعبير ومدار تداور المفسرين على القشرة، ونسبة المفسر الى المحقق المستبصر، كنسبة من ترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه في مثال المؤذن الذي كان يرى في المنام ان في يده خاتماً يختم به فروج النساء وافواه الرجال الى الذي يدرك منه انه كان يؤذن قبل الصبح في شهر رمضان.

فان قلت: لِمَ ابرزت هذه الحقايق في هذه الأمثلة المضروبة ولم تكشف صريحاً، حتى وقع الناس في جهالة التشبيه وضلالة التمثيل.

فالجواب: ان الناس نيام في هذاالعالم والنائم لم ينكشف له غيب من اللوح المحفوظ، الا بالمثال دون الكشف الصريح وذلك مما يعرفه من يعرف العلاقة التي بين عالمي الملك والملكوت.

فاذا عرفت ذلك عرفت انك في هذاالعالم نائم وان كنت عارفاً، فالناس كلهم نيام في هذا العالم، فاذا ماتوا وانتبهوا، انكشف لهم عند الانتباه بالموت حقايق ما سمعوه من الأمثلة وارواحها ويعلمون: ان تلك الامثلة كانت قشوراً وقوالب لتلك الأرواح ويعاينون صدق آيات القرآن والأحاديث النبوية، كما تيقن ذلك المؤذن صدق قول ابن سيرين وصحة تعبيره للرؤيا، فكل ما يراه الانسان في هذا العالم من قبيل الرؤيا ويصل كل احد بعد الموت الى تعبير رؤياه، حينئذ يقول المجاهد والغافل: «ياليتنا اطعنا الله و اطعنا الرسولا»[1] و «ياليتنا نرد»[2] ويقول: «ياليتني اتخذت مع الرسول سبيلا»[3] و «ياويلتى ليتني لم اتخذ فلاناً خليلا»[4] و «ياحسرتىٰ على ما فرطت فى جنب الله»[5] الى غير ذلك من

---

١. الاحزاب (٣٣) آيه٦٦.

٢. الانعام (٦) آيه٢٧.

٣. الفرقان (٢٥) آيه٢٧.

٤. الفرقان (٢٥) آيه٢٨.

٥. الزمر (٣٩) آيه٥٦.

فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين الى اللّه تعالى نسبة اصبعيك في روح الاصبعية وخالف في الصورة، فاستخرج من هذا مانقل عنه ﷺ انه قال: ان اللّه خلق آدم على صورته فمهما عرفت الأصابع امكنك الترقي الى اللوح والقلم واليد واليمين والوجه والصورة من غير نقص ووجدت جميعها حقايق غير جسمانية متمثلة بامثلة جسمانية، فتعلم ان روح القلم وحقيقته، شيء يسطر به؛ فكل جوهر يسطر بواسطته نقوش العلوم الحقة في الواح القلوب، فاحرى به ان يكون هو القلم الحقيقي، اذ لكل شيء حد وحقيقة وهي روحه وملاك امره، فاذا اهتديت الى الأرواح صرت روحانياً وفتحت لك ابواب الجنان وعالم الملكوت وكنت من اهل بيت القرآن وهم اهل اللّه خاصة، كما ورد في الحديث واهلت لمرافقة الملأ الأعلى وحسن اولئك رفيقاً وفي القرآن اشارات كثيرة من هذاالنمط، بل معظم آياته امثال يذكر للناس كما مر.

فان كنت لاتقوى على قبول مايقرع سمعك من هذاالباب الا مايستند ذلك الى احد من المفسرين في تفسيره العامي، كقتادة أو مقاتل أو مجاهد أوسدي أوغيرهم، فالتقليد غالب عليك والحجاب غليظ بينك وبين نورالبصيرة وكلامنا ليس الا مع المستبصر ومع ذلك فانظر الى هذه التفاسير في معنى قوله تعالى «انزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها»[1] وانه تعالى كيف مثل العلم بالماء الذي به حياة كل شيء في هذا العالم، كما بالعلم حياة كل نفس في الآخرة ومثل القلوب بالأودية والينابيع، لأنها مواضع العلوم التي بهاالحياة الابدية ومثل الضلالة بالزبد الذي لابقاء له ولاقوام، ثم ينبهك في آخرها بقوله تعالى «كذلك يضرب اللّه الأمثال»[2].

تنبيه تذكيري

بل نقول: كل مايحتمل فهمك فان القرآن يلقيه اليك على وجه،

---

۱ و۲. الرعد (۱۳) آيه۱۷.

«ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكّرون»[1] وقيل: من فقد حساً فَقَدْ فَقَدَ علماً والقرآن والاخبار مشحونة بذكر الأمثلة من هذا الجنس، الذي مر ذكره في مثال التنين المشار اليه في الحديث النبوي في عذاب القبر للكافر؛ فهذا التنين يتمثل للفاسق الخارج عن الدين في عالم البرزخ المتوسط بين هذا العالم والآخرة المحضة حتى يشاهده وينكشف عليه صورته وكسوته، لكن لايمكن لغيره ممن هو في هذا العالم بعد لكثافة الحجاب وغلظة الغطاء مشاهدتها ومشاهدة ساير الصور الأخروية الملذة أو الموذية وان كانت موجودة الآن.

فان الجنة التي يتصل اليه بعد الموت هي موجودة لك الآن، ان كنت من اهلها وتتقلب فيها وتتناول من ثمارها وتلاقي حورها وقصورها وكذلك جهنم موجودة لمن هو من اهله محيطة به تحرق جلده وتذيب شحمه وهو يحترق من نيرانها ويتعذب من حيّاتها وعقاربها الا ان لذات الآخرة وآلامها الآن غير محسوسة لخدر الطبيعة وسكر العقل وبهذا الأصل يندفع انكار المنكرين لعذاب القبر، كما سيجيء شرح ذلك وامثاله في تفسيرات الآيات التي هي في تشريح احوال الآخرة إن شاء الله تعالى والغرض هاهنا ان القرآن مشحون بذكر الأمثلة للأمور التي حقايقها موجودة في علم الله تعالى وامثالها موجودة في هذا العالم مثل قوله تعالى «يدالله فوق ايديهم»[2] وقوله تعالى «علّم بالقلم»[3] وقوله «اولئك كتب في قلوبهم الإيمان»[4] ومثل قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان» اولاترى ان روح الإصبع هي القدرة والقوة على سرعة التقليب وحيث يكون قلب المؤمن بين لمة الملك ولمة الشيطان، كما ورد في الحديث هذا يغويه وذاك يهديه والله تعالى يقلب قلوب عباده، كما تقلب انت الأشياء باصبعك.

---

١. الواقعة (٥٦) آيه٦٢.
٢. الفتح (٤٨) آيه١٠.
٣. العلق (٩٦) آيه٤.
٤. المجادله (٥٨) آيه٢٢.

فمراده من التاويل حمل الكلام على غير مفهومها الأصلي ومن التعطيل التوقيف في قبول ذلك المعنى واكثر اهل الدين على ان ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات اخر فوق ماهو الظاهر، كما في الحديث المشهور «ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً»، كيف ولو لم يكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأول، كما زعمه اكثر الفلاسفة لما كانت فايدة في نزولها و ورودها على الخلق كافة، بل كان نزولها موجبا لتحير الخلق وضلالهم وهو ينافي الهداية والرحمة والحكمة، فكيف يكون القرآن «تبياناً لكل شيء» و «هدىً ورحمة» وكيف يكون الرسل هادين المهديين وهم زادوا على ماقالوا الغازاً ومجازات طول اعمارهم، فتعالى كلام رب العالمين وحاشا احاديث نبيه، اعلم العالمين عن ذلك. فليس لمن بقي في زوايا صدره ذرة من ايمان ان يعتقد في كلام اللّه تعالى وكلام رسوله ﷺ ان يكون ظاهره كفراً والحاداً والغازا ومجازا من غير قرينة أومع قرينة متاخرة بيانها عن وقت الحاجة، فثبت من تضاعيف ماذكرنا ان القرآن ظاهره حق وباطنه حق وحده حق ومطلعه حق «لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه».

(۷) في الهداية لكشف نقاب وتصوير ثواب وعقاب، قدمرت الإشارة الى ان كلّ ما يوجد في هذاالعالم فهو مثال لأمرروحاني وله صورة وعالم الآخرة عالمان: احدهما عالم الصورة الأخروية المنقسمة الى الجنة ومافيها والجحيم ومافيه على درجاتهما ودركاتهما ومنازلهما وطبقاتهما وثانيهما عالم المعني العقلي الخالص، الذي لايشوب صورته العقلية كثرة وتجسم وتغير وتقدر وفيه روح كل شيء وسره ومعناه وليس هو بما هو مفتقراً في تحققه الى صورة جسمانية ولا الى صورة نفسانية وهذاالمثال الجسماني مرقاة الى المعنى الروحاني ولذلك قيل الدنيا منزل من منازل الطريق الى اللّه وعالم ملكوته، فيستحيل الترقي الى عالم الآخرة في شيء من الأشياء الا من هذه المعابر ومن هذه الأمثال، لقوله تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلّهم يتفكّرون»[1] وقوله عز من قائل

---

۱. الحشر (۵۹) آیه۲۱.

والشاغول والكونيا والأسطرلاب والذراع وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل، كلها مقائيس وموازين يوزن بها الاشياء الا ان لكل شيء ميزان يناسبه ويجانسه.

فالمسطرة ميزان الخطوط المستقيمة والشاغول ميزان الأعمدة على الافق والكونيا ميزان السطوح الموازية للأفق والأسطرلاب، ميزان الإرتفاعات القوسية من الأفق اولا ولجيوبها وأوتارها ثانياً والنحو ميزان الإعراب والبناء للفظ على عادة العرب والعروض، ميزان كمية الشعر والمنطق، ميزان الفكر يعرف به صحيحه من فاسده والعقل ميزان الكل ان كان كاملاً، فالكامل العارف اذا سمع الميزان لايحتجب عن معناه الحقيقي مما يكثر احساسه ويتكرر مشاهدته من الأمر الذي له كفتان وعمود ولسان وهكذا حاله في كل مايسمع ويراه؛ فانه ينتقل الى فحواه ويسافر من ظاهره وصورته الى روح معناه ومن دنياه الى اخراه ولايتقيد بظاهره واولاه واما المقيد بعالم الصورة، فلجمود طبعه وخمود فطنته وسكون قلبه الى اول البشرية و اخلاد عقله الى أرض الحيوانية، فيسكن الى اوايل المفهوم ويطمئن الى مبادي العقول ولايسافر من مسقط رأسه ومعدن جسمه ومنبت حسه ولايهاجر من بيته الى اللّه تعالى ورسوله ﷺ حذراً من ان يدركه الموت ويفوته الصورة الجسمية، ثم لايصل الى عالم المعاني لعدم وثوقه بما وعده اللّه تعالى ورسوله وعدم تصديقه بما قال تعالى ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى اللّه و رسوله ثم يدركْه الموت فقد وقع اجره على اللّه﴾[1] والحاصل ان الحق عند اهل اللّه هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل، كما ذهب اليه محققوا الإسلام وائمة الحديث، لما شاهدوه من سيرة السابقين الاولين والائمة المعصومين ـ سلام اللّه عليهم اجمعين ـ من عدم صرفها عن الظاهر، لكن مع تحقيق معانيها على وجه لايستلزم التشبيه والنقص والتقصير في حق اللّه تعالى.

قال بعض الفضلاء المعتقد اجراء الأخبار على هياتها من غير تأويل ولاتعطيل،

---

١. النساء (٤) آيه ١٠٠.

واما انحصار عدده في تسعة وتسعين، فانما يقع الاطلاع منهم له بنور اتباع النبوة، فهذه التنين متمكن من صميم فؤاد الكافر المنكر للدين لامجرد جهله بالله تعالى وكفره، بل لمايدعو اليه الكفر والجهل كما قال تعالى: «ذلك بانهم استحبّوا الحيوة الدنيا على الآخرة»[1].

فكل ما يدعو اليه الجهل بالله وملكوته من محبة الأمور الباطلة الزايلة، فهو بالحقيقة تنين يلذعه ويلسعه في اولاه واخراه، سواء كان مع صورة مخصوصة، كما في عالم القبر بعدالموت أولم يكن، كما في عالم الدنيا قبل الموت وعند عدم تمثل هذا الامر اللذاع اللساع على صورة تناسبه لايعوذه شيء من حقيقة التنين ومعنى لفظه بالحقيقة اذ اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلي والحسي جميعاً وخصوصيات الصور بخصوصيات النشأة خارجة عما وضع له اللفظ وإنْ كان اعتبار الناس بمشاهدة بعض الخصوصيات يحملهم على الاقتصار عليه والاحتجاب عن غيره والحكم بانه مجاز، كما في لفظ الميزان.

تمثيل وتبصرة

قد مر ان الاصل في منهج الراسخين في العلم، هو ابقاء ظواهر الالفاظ على معانيها الاصلية من غير تصرف فيها، لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الامور الزايدة وعدم الإحتجاب عن روح المعنى، بسبب غلبة احكام بعض خصوصياتها على النفس واعتبارها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له بتمثل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن ويقاس به الشيء مطلقاً؛ فهو امر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول، فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من غير ان يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة، فكل مايقاس به الشيء بأي خصوصية كانت ـ حسية أوعقلية ـ يتحقق الميزان ويصدق عليه معنى لفظه، فالمسطرة

---

[1] . النحل (۱۶) آيه ۱۰۷.

كلّ نفس ماعملت من خير محضرا ... »[1].

بل سر قوله تعالى: «كلا لوتعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين»[2]. اي ان الجحيم في باطنكم فاطلبوها بعلم اليقين، بل هو سر قوله: «يستعجلونك بالعذاب وإن جهنم لمحيطة بالكافرين»[3] ولم يقل انها سوف تحيط، بل قال هي محيطة بهم.

وقوله: «إنا اعتدنا للظالمين ناراً احاط بهم سرادقها»[4] ولم يقل يحيط بهم وهو معنى قول من قال ان الجنة والنار مخلوقتان وقد انطق اللّه لسانه بالحق ولعله لايطلع على سر مايقوله، فان لم تفهم معاني القرآن كذلك فليس لك نصيب من القرآن الا في قشوره، كماليس للبهيمة نصيب من الحنطة الا في تبنها وقشورها وكما ليس للأعمى نصيب من الشمس فوق تسخن حدقته من نورها.

فنقول: هذاالتنين المشار اليه موجود في الواقع الا انه ليس خارجاً عن ذات الميت الكافر، بل كان معه قبل موته لكنه لم يكن يحس به قبل كشف الغطاء عن بصره وحسه بالموت لتحذر، كان في حسه الباطن لغلبة الشهوات وكثرة الشواغل الظاهرة، فاحس بلذعه بعد موته وكشف غطاء حياته الطبيعية بقدر عدد اخلاقه الذميمة وشهواتها (شهوته ـ خ ل) لمتاع الدنيا.

واصل هذاالتنين حب الدنيا ويتشعب عنه رؤوس بعدد ما يتشعب الملكات عن حب الدنيا من الحسد والحقد والبغض والنفاق والمكر والخداع والكبر والرياء وغير ذلك من الاخلاق الذميمة. فكما ان لكل خلق صورة طبيعية في هذا العالم، كما يشهد في الحيوانات، فكذلك لكل ملكة نفسانية صورة اخروية في عالم الآخرة ودارالحيوان. واصل ذلك التنين معلوم لذوي البصائر وكذا كثرة رؤوسه.

---

۱. آل عمران (۳) آيه۳۰.
۲. التكاثر (۱۰۲) آيه۵تا۷.
۳. العنكبوت (۲۹) آيه۵۴.
۴. الكهف (۱۸) آيه۲۹.

في الآخرة الابقدر قيمتك في الدنيا ولامقدار لك في عالم العقبى الاعلى، مبلغ علمك بحقايق المعنى واذلا علم فلامرتبة هناك، لأن قوام عالم الآخرة والدار الحيوانية بالعلوم الباقية والنيات الحقة كالعلم اليقيني بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

فنير العارف بمنزلة جسد لاروح معه ولفظ لامعنى له ومع ذلك فالنجاة فوق الهلاك للنفوس السليمة لبقائها على فطرتها الاصلية وعدم خروجها عن سلامتها الذاتية بالامراض النفسانية، فيكون قابلة للفيض الرباني والرحمة الرحمانية بشرط ان يكون لها تشوق الى الكمال واستعداد التجاوز عن درجة العوام نحو العلوم والاحوال والا فيكون تقصيرك ايها المحجوب عما اهملت واغفالك عما تستدعيه بقوة استعدادك وسكوتك عما تطلبه بلسان قابليتك، موجباً لسخط الباري عليك في معادك وآخرتك وباعثاً لعذابك بانقطاعك عن مبناك ومبتغاك.

وعلى اي الحالين فليس لك نصيب من القرآن الا في قشوره، كماليس للبهيمة نصيب من اللب الا في قشره الذي هو التبن. والقرآن غذاء الخلق كلهم على اختلاف اقسامهم ومقاماتهم ولكن اغتذاؤهم على قدر منازلهم ودرجاتهم وفي كل غذاء مخ ونخالة وتبن، وحرص الحمار على اغتذائه التبن اشد منه على الخبز المتخذ من اللب وانت ونظراؤك شديد الحرص على انْ لاتفارق درجة البهائم ولاتترقى الى درجة معنى الإنسانية والملكية، فدونكم والانسراج في رياض القرآن، ففيها متاع لكم ولأنعامكم.

وان كنت من قبيل الرجل الثاني فبسبب رسوخ قدمك في مقام اليقين وثباتك على جادة الحق والدين وانزعاجك عن درجة الناقصين وتجاوزك عن مواطن الظن والتخمين، يسر الله تعالى لك ان تعرف عرفاناً ذوقياً وعلماً كشفياً ان التنين الذي اشار اليه النبي ﷺ في الحديث المذكور ليس مجرد تخييل بلاتحصيل وتخويف بلا أصل وتهويل من غير حقيقة، كما يفعله المشعبذون نعوذ بالله ان نكون من الجاهلين، بل انما هو تفصيل وشرح لقوله ﷺ: «انما هي اعمالكم ترد اليكم» وقوله تعالى: «يوم تجد

حين يضع في النار.

ثم العجب كل العجب وليس بعجب ان العرش مع عظمته واضافته الى الرحمان بكونه مستوياً عليه بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن قيل: انه كحلقة ملقاة في فلاة بين السماء والأرض. وقد ورد في الحديث الرباني: لايسعني ارضي ولاسمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن. وقال أبويزيد البسطامي: لو ان العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما احس بها.

فاذا علمت هذاالمثال وتحققت القول على هذاالمنوال، فاجعله دستوراً لك في تحقيق حقايق الآيات وميزاناً تقيس به جميع الأمثلة الواردة على لسان النبوات، فاذا بلغك عن رسول الله ﷺ: ان للمؤمن في قبره روضة خضراء ويرحب له قبره سبعين ذراعاً ويضيء حتى يكون كالقمر ليلة البدر. أوسمعت في الحديث عنه ﷺ انه قال في عذاب الكافر في قبره: يسلط عليه تسعة وتسعون تنيناً لكل تنين تسعة رؤوس ينهشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه الى يوم يبعثون. فلا تَتَوَقَّفْ في الايمان به صريحاً من غير تأويل ولاتحمله على الاستعارة اوالمجاز، بل كن أحد رجلين اما المؤمن ايماناً بالغيب من غير تصريف وتأويل لظواهر نصوص التنزيل أوالعارف المكاشف ذوالعينين الصحيحتين والقلب السليم في تحقيق الحقايق والمعاني مع مراعات جانب الظواهر وصورالمباني، كما شهده أصحاب المكاشفة ببصيرة أصح من البصير الظاهر ولاتكن الثالث بأن تنكر الشريعة وماورد فيها رأساً وتقول: انها كلها خيالات سوفسطائية وتمويهات وخدع عامية نعوذ بألله وبرسوله ﷺ من مثل هذه الزندقة الفاحشة والكبيرة الموبقة.

ولاالرابع بأن لاتنكرها رأساً ولكن تأولها بفطانتك البتراء وبصيرتك الحولاء الى معان عقلية فلسفية ومفهومات كلية عامية، فان هذا في الحقيقة ابطال الشرايع النبوية؛ لأن بناءها على امور يشاهدها الأنبياء ﷺ مشاهدة عينية لايمكن ذلك لغيرهم ﷺ الا بمرآة تابعيتهم.

فان كنت من قبيل الرجل الاول فقد امسكت بنوع النجاة، لكن لاقيمة لك

جائت من عندالله ورسوله، فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقايق والمعاني والاسرار واشارات التنزيل ورموز التأويل، فاذا كوشف بمعنى خاص او اشارة وتحقيق، قرر ذلك المعنى من غير ان يبطل ظاهره فحواه وتناقض باطنه مبناه ويخالف صورته معناه، لأن ذلك من شرايط المكاشفة وهذه من علامات الزيغ والاحتجاب؛ فالله سبحانه ماخلق شيئاً في عالم الصورة والدنيا الا وله نظير في عالم الآخرة (والمعنى) وله ايضا نظير في عالم الأسماء وكذا في عالم الحق وغيب الغيوب وهو مبدع الأشياء.

فما من شيء في الارض ولا في السماء الا وهو شان من شؤونه ووجه من وجوهه والعوالم متطابقة متحاذية المراتب، فالأدنى مثال الأعلى والأعلى حقيقة الأدنى، هكذا الى حقيقة الحقايق ووجودالموجودات؛ فجميع مافي هذاالعالم امثلة وقوالب لما في عالم الروح، كبدن الانسان بالقياس الى روحه ومعلوم عند اولى البصاير ان هوية البدن بالروح وكذا جميع مافي عالم الارواح هي مثل واشباح لما في عالم الاعيان العقلية الثابتة، التي هي ايضا مظاهر اسماءالله واسمه عينه، كما حقق في مقامه. ثم ماخلق في العالمين شيء الا وله مثال مطابق وانموزج صحيح في الانسان، فلنكشف اولاً عن بيان حقيقة العرش والكرسي والاستواء عليه والتمكن فيها بمثال واحد في هذاالعالم الإنساني ليقاس به غيره من معاني الألفاظ الموهمة للتشبيه.

فنقول: مثال العرش في ظاهر عالم الانسانية قلبه المستدير الشكل وفي باطنه روحه الحيواني، بل النفساني وفي باطن باطنه النفس الناطقة وهو قلبه المعنوي محل استواء الروح الإضافي الذي هو جوهر علوي نوراني مستقر عليه بخلافة الله تعالى في هذاالعالم الصغير، كما ان مثال الكرسي في ظاهر هذاالعالم البشري صدره وفي الباطن روحه الطبيعي، الذي وسع سماوات القوي السبع الطبيعية وارض قابلية الجسد وفي باطن باطنه، نفسه الحيوانية التي هي موضع قدمي الناطقة اليمنى واليسرى، أي المدركة والمحركة كما ان الكرسي موضع القدمين، قدم صدق عند ربك وقدم الجبار

طعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة ما اعتقده الأخرى، كما هو عادة اهل النظر واصحاب البحث والفكر من المعارضات والمناقضات «كلما دخلت امة لعنت اختها»[1].

واما طريقة اهل اللّه تعالى، فلاخلاف فيها كثيراً، لأن ماخذ علمهم ومعارفهم من عنداللّه «ولو كان من عند غيراللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»[2] و «و من لم يجعل اللّه له نوراً فما له من نور»[3].

(٦) في المفاتيح: في اظهارشيء من لوامع علوم المكاشفة في تحقيق معاني الألفاظ التشبيهية للقرآن واهداء تحفة من تحف ماخصه اللّه تعالى به اهل الحق والرحمة والرضوان.

واما الأنموذج الذي وعدناك ذكره من طائفة العلماء الراسخين والاولياء الكاملين، الذين لايعلم غيرهم بعداللّه تعالى ورسوله متشابهات كتابه المبين «لاياتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه تنزيل من حكيم حميد»[4].

فها انا أذكر مثالاً ولمعة منه ان شاء اللّه تعالى لأني اراك عاجزاً عن دركه قاصراً فهم سره وحقيقته فانه «نبا عظيم»[5] و «انتم عنه معرضون»[6] ولأني اخاف ان يكذبوني، فلأجل هذا يضيق صدرى ولاينطلق لساني، كما في قوله تعالى «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله كذلك كذّب الذين من قبلهم»[7].

ومع اللتيا والتي فاعلم اولاً ان مقتضي الدين والديانة، ابقاء الظواهر على حالها وان لايأول شيئاً من الاعيان الثي نطق به القرآن والحديث الا بصورتها وهيئتها التي

---

١. الاعراف (٧) آيه٣٨.
٢. النساء (۴) آيه٨٢.
٣. النور (٢۴) آيه۴٠.
۴. فصلت (۴١) آيه۴٢.
۵. ص (٣٨) آيه۶٧.
۶. ص (٣٨) آيه۶٨.
٧. يونس (١٠) آيه٣٩.

اصحـاب ابی الحسن الأشـعری وزاد المعـتزلة علیـهم اولوا من صـفـات اللّه تعـالی ما لم یأوله الأشاعرة، فأولوا السمع الی مطلق العلم بالمسموعات والبصر الی العلم بالمبصرات وکذا اولوا حکایة المعراج وزعموا انه لم یکن بجسد واول بعضهم عذاب القبر والصراط وجملة من احکام الآخرة ولکن اقروا بحشر الأجساد وبالجنة وباشتمالها علی الماکولات والمشروبات والمنکوحات والملاذ الحسیة وبالنار واشتمالها علی جسم محسوس یحرق الجلود ویذیب الشحوم.

ومن ترقیـهم الی هذا الحد زاد المتفلسفون والطبیعیون، فأولوا کلّ ما ورد في الآخرة وردوها الی آلام عقلیة روحانیة ولذات عقلیة روحانیة وانکروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة، اما معذبة بعذاب الیم واما منعمة براحة ونعیم لایدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون عن حد الاقتصاد الذي هو بین برودة جمود الحنابلة، وحرارة خلال (انحلال ـ خ ل) المأولة.

واما الاقتصاد الذي لایفوته الغالي ولایدرکه المقصي (المقصر ـ خ ل) فشيء دقیق غامض، لایطلع علیه الا الراسخون في العلم والحکم والمکاشفات، الذین یدرکون الامور بنور قدسي وروح الهي لابالسماع الحدیثي ولا بالفکر البحثي.

اقول: وکما ان اقتصاد الفلك في طریق التضاد هو عبارة عن الخروج عن الأضداد، لا کاقتصاد الماء الفاتر الواقع في جنس الحرارة والبرودة الجامع لطرفیهما الممتزج منهما، فکذا اقتصاد الراسخین في العلم لیس کاقتصاد الأشاعرة، لأنه ممتزج من التنزیه في البعض والتشبیه في البعض، کمن یؤمن ببعض ویکفر ببعض.

واما اقتصاد هؤلاء فهو ارفع من القسمین وابعد من جنس الطرفین، حیث انکشف لهم بنور المتابعة والإقتباس من مشکاة النبوة اسرار الآیات وحقایق الصفات علی ماهي علیها، من غیر تشبیه وتعطیل وتنور باطنهم بنور قذف اللّه تعالی في قلوبهم وشرح به صدورهم، فلم ینظروا في معاني الألفاظ من جهة السماع المجرد والتقلید المحض والا لأمکن التخالف بینهم والتناقض في معتقداتهم والتنافی بین مطالبهم ومسلماتهم، کسایر الفرق حیث وقع التدافع بین آراء کل فرقة منهم بواسطة تخالف

جميع الظواهر في الخطابات الواردة في الكتاب والسنة الى غير معانيها الحقيقية، كالحساب والميزان والصراط والكتاب ومناظرات اهل الجنة واهل النار في قول هؤلآء «ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله»[1] وقول هؤلاء «إنّ الله حرمهما على الكافرين»[2] وزعموا ان ذلك لسان الحال.

ومن مقصر غال في حسم باب العقل كالحنابلة ـ اتباع ابن حنبل ـ حتى منعوا تأويل قوله «كن فيكون»[3] وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يتعلق بهما السماع الظاهري، يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كل مكون، حتى نقل عن بعض اصحابه انه كان يقول حسم باب التاويل الا لثلاثة الفاظ قوله ﷺ: الحجر الأسود يمين الله في الأرض. وقوله: قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان. وقوله: اني لأجد نفس الرحمان من جانب اليمن.

وبعض الناس اخذ في الاعتذار عنه بان غرضه في المنع من التاويل، رعاية اصلاح الخلق وحسم الباب للوقوع في الرخص والخروج عن الضبط؛ فانه اذا فتح باب التاويل، وقع الخلق في الحزق والعمل بالرأي، فيخرج الأمر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الاقتصاد في الاعتقاد.

وقال ابوحامد الغزالي: لاباس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف بانهم كانوا يقولون: اقرءوها كما جائت حتى قال مالك لما سئل عن الاستواء، الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

واما المقام الثالث: فهو لطائفة ذهبوا الى الاقتصاد في باب التأويل، ففتحوا هذا الباب في احوال المبدأ وسدوها في احوال المعاد، فاولوا اكثر مايتعلق بصفات الله تعالى من استواء الرحمان (من الرحمة ـ خ ل) والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجيء وتركوا مايتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التاويل فيها وهم الاشعرية،

---

١ و٢. الاعراف (٧) آيه ٥٠.

٣. البقرة (٢) آيه ١١٧.

جنب الله»[1]، فهو مما يجوز ان يكون موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام والجري على قاعدة العرب فيه ولايشك فيه اثنان من فصحاء العرب ولايلتبس على ذوي معرفة في لغتهم، كما لايلتبس عليه في تلك الأمثلة بأنها غيرمستعارة ولامجازية بلاشبهة ولامراداً فيها شيء يخالف الظاهر.

فلايجوز للمفسر ان يقول بانها مجازية، بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل علمها الى الله تعالى ويعول عليها ولايتجاوزها الابنص صريح من الشارع أو من ينتمي اليه او لمكاشفة تامة او وارد قلبى، لايمكن رده وتكذيبه والا فسيلعب به الشكوك، كما لعبت باقوام تراهم وترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون أو من القرون الخالية وشر القرون ماطوى فيه بساط الاجتهاد والمجاهدة واندرس فيه المكاشفة وانحسم باب الذوق والمشاهدة وانسد طريق السلوك الى الملكوت الاعلى، باقدام العبودية والمعرفة واقتصر من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية؛ فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والأمن من مكرالله تعالى والاستحقاق لسخطه والاحتجاب عنه والحرمان عن الوصول اليه والاحتراق بنارالطبيعة والبعد عنه والطردوالغمز عن مكاشفة الانوار، التي يكاشفها المجردون عن الاغراض النفسانية المتعرضون لنفحات الله تعالى في ايام دهرهم المنتظرون لأمره ونزول رحمته على سرهم، فهم في الحقيقة عبادالرحمان الواقفون على اسرارالقرآن، دون غيرهم سواء كانوا من الظاهريين المشبهين او من المدققين المناظرين؛ فكلاهما بمعزل عن فهم القرآن الا ان الظاهريين اقرب الى النجاة والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء من ان عقايدهم قوالب المعاني القرآنية والعلوم الالهية.

(٥) في المفاتيح: قد ظهر وتبين لك مما تلونا عليك ان لأصحاب المسالك التفسيرية اربعة مقامات:

فمن مسرف في رفع الظواهر كاكثر المعتزلة والمتفلسفة حيث انتهى امرهم الى تغيير

---

١. الزمر (٣٩) آيه ٥٦.

الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسرون.

(٤) في المفاتيح: ومما يجب ان يعلم: ان الذي حصل اويحصل للعلماء الراسخين والعرفاء المحققين من اسرار القرآن واغواره، ليس مما يناقض ظاهر التفسير، بل هو اكمال وتتميم له ووصول الى لبابه عن ظاهره وعبور عن عنوانه الى باطنه وسره؛ فهذا هو مانريد بفهم المعاني لامايناقض الظاهر، كما ارتكبه السالكون مسلك الإفراط والغلو في التاويل، كتأويل الاستواء على العرش الى مجرد تصور العظمة وتخييل الكبرياء وتأويل الكرسي الى مجرد العلم أوالقدرة وتأويل المعية والإتيان والقرب وغير ذلك الى مجرد التخييل الخالي عن التحصيل، لأن كلها مجازات لايصار اليها من غير ضرورة، ثم لاضابطة للمجازفات والظنون والاوهام فكيف يصار اليها.

ولقائل ان يقول: ان للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً وان الألفاظ التشبيهية كالوجه واليد والإتيان في ظلل من الغمام والمجيء والذهاب والضحك والحياء والغضب وغير ذلك صحيحة، لكن مستعملة مجازاً.

قلنا: الفرق معلوم بين استعمالها حقيقة وبين استعمالها مجازاً ويدل ذوي العقول المنصفة على استعمالها غير مجازية ولامستعارة، بل محققة ان المواضع التي يوردونها حجة في ان العرب يستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع في مثلها، يصلح ان يستعمل على غير هذا الوجه ولايقع فيها تلبيس واما قوله تعالى: «فى ظلل من الغمام»[1] وقوله تعالى: «هل ينظرون إلا ان تاتيهم الملائكة او ياتى ربك او ياتى بعض آيات ربك»[2] على القسمة المذكورة وماجري مجراه، فليس يذهب الاوهام فيه البتة الى ان العبارة مستعارة أو مجازية؛ فان كان أزيد فيها ذلك اضماراً فقد رضى بوقوع الغلط والاعتقاد المعوج بالايمان بظاهرها تصريحاً واما مثل «يدالله فوق ايديهم»[3]، «مافرطت فى

---

١. البقرة (٢) آيه ٢١٠.

٢. الانعام (۶) آيه ١٥٨.

٣. الفتح (٤٨) آيه ١٠.

ان شاء اللّه تعالى في هذا الباب من اسرارهم وتتبعنا من انوارهم، ليكون لك دستوراً وميزاناً يمكنك به ان تنظر من ثقبة اسطرلابه الى انوار كواكب القرآن وآيات كتاب العرفان.

ثم لايخفى على ذوى الحجى ممن له تفقه في الغرض المقصود، من الارسال والإنزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور الالفاظ على مفهوماتها الأولية، سيما اذا قالوا (يد) لاكهذه الايدي و (وجه) لاكهذه الوجوه و (سمع) لاكهذه الاسماع و (بصر) لاكهذه الابصار اشبه بالحقيقة الأصلية من طريق المتأولين، وابعد عن التحريف والتصريف من اسلوب المتفلسفين والمتكلمين، واصون للتحفظ على عقايد المسلمين من الزيغ والضلالة وسلوك اودية لا يامن فيها الغايلة.

وذلك لان ما فهموه عامة المحدثين وجمهور اهل الرواية من اوايل، المفهومات هي قوالب الحقايق ومنازل المعاني التي هي مراداللّه تعالى ومراد رسوله ﷺ لكن الاقتصار على هذا المقام من قصور الافهام وضعف الأقدام، واما التحقيق فهو مما يستمد من ابحر علوم المكاشفة لايغني عنه ظاهرالتفسير، بل لعل الإنسان لوانفق عمره في استكشاف اسرار هذا المطلب ومايرتبط بمقدماته ولواحقه لكان قليلا، بل لانقطع عمره قبل استيفاء جميع لواحقه وما من كلمة من القرآن الا وتحقيقها يحوج الى مثل ذلك وانما ينكشف للعلماء الراسخين من اسراره واغواره بعد غرازة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر دواعيهم على التدبر وتجردهم، للطلب ويكون لكل منهم حظ وذوق نقص أوكمل قل أو كثر ولهم درجات في الترقى الى اطواره واغواره واسراره وانواره.

واما البلوغ للإستيفاء والوصول الى الأقصى والمنتهى، فلا مطمع لأحد فيه «قُل لو كان البحر مداداً»[1] لشرحه والأشجار اقلاما، فاسرار كلمة اللّه تعالى لانهاية لها؛ فنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربه، فمن هذا الوجه يتفاوت العقول في الفهم بعد

---

۱. الكهف (۱۸) آيه ۱۰۹.

اذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان، فلايدري في المكان الذي صار اليه ماحدث في المكان الذي كان فيه.

فاما اللّه تعالى عظيم الشأن الملك الديان، فانه لايخلو منه مكان ولايشتغل به مكان ولايكون الى مكان اقرب منه عن مكان والذي بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايده بنصره واختاره لتبليغ رسالته، صدقنا قوله بان ربه بعثه وكلمه؛ فقام عنه ابن ابي العوجاء فقال لأصحابه: من القانى في بحر هذا سألتكم ان تلتمسوا لي جمرة فالقيتموني على جمرة.

(٣) في التنبيه على فساد ماذهب اليه اهل التعطيل من سوء التأويل.

ومما يدل على ان اسرار التأويل والتنزيل والإنزال اجل مقالاً واعظم منالاً من ان يناله بقوة التفكر اهل الاعتزال، كالزمخشري والقفال وغيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين مارواه ابوبصير عن ابى عبداللّه ﷺ انه قال: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله».

وفي رواية عنه ﷺ قال: «الراسخون في العلم اميرالمؤمنين والأئمة المعصومون من بعده ﷺ.»

وعن ابي بصير قال سمعت اباجعفر محمد ﷺ في هذه الآية: «بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم»[1] فاومي بيده الى صدره، اذ قد علم ان فهم رموز القرآن واغواره واسراره مما لايمكن حصوله بدقّة الفكر وكثرة البحث والنظر من غير طريق التصفية والمراجعة الى اهل بيت الولاية واقتباسِ انوار الحكمة من مشكاة علوم النبوة واستيضاء اضواء المعرفة من جهة احكام التابعية المطلقة وتصفية الباطن، بالعبودية التامة واقتفاء آثار الأئمة الماضين الواقفين على اسرار الشريعة وتتبع منار الهداة المتقين المطلعين على انوار الكتاب والسنة، لينكشف على السالك شيء من انوار علوم الملائكة والنبيين ويتخلص من ظلمات اقاويل المبتدعين. وستسمع انموزجاً مما وصل الينا

---

١. العنكبوت (٢٩) آيه٤٩.

وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف والبصيرة وكذا قياس الحال في تقبيل الحجر ونظائره.

روى الشيخ الجليل محمد بن على بن بابويه القمى (ره) في كتاب «من لايحضره الفقيه» عن عيسى بن يونس، قال: كان ابن ابى العوجاء من تلامذة الحسن البصري فانحرف عن التوحيد، فقيل له: تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لااصل له ولا حقيقة. فقال: ان صاحبي كان مخلطاً كان يقول طوراً بالقدر وطورا بالجبر وما اعلمه اعتقد مذهباً دام عليه، فقال: ودخل مكة تمردا وانكارا على من يحج وكان يكره العلماء مسائلتهم اياه ومجالستهم لخبث لسانه وفساد ضميره.

فاتى جعفربن محمد ﷺ فجلس اليه في جماعة من نظرائه، ثم قال له ﷺ: ان المجالس امانات ولابد لكل من كان به سؤال ان يسال، فتاذن لي في الكلام؟ فقال: تكلم. فقال: الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذا الحجر، تعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير، اذا نفر من فكر في هذا او قدر علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولاذي نظر، فقل فانك رأس هذاالأمر وسنامه وابوك اسه ونظامه.

فقال ابوعبدالله ﷺ: ان من اضله الله تعالى واعمى قلبه، استوخم الحق، فلم يستعذ به وصارالشيطان وليه يورده مناهل الهلكة، ثم لايصدره وهذا بيت استعبدالله تعالى به من خلقه، ليختبر طاعتهم في اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين له، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقه الله بعد دحو الأرض بالفي عام واحق من ان اطيع فيما امر به وانتهى عما نهي عنه وزجرالله تعالى المنشىء للأرواح بالصور.

فقال ابن ابي العوجاء: ذكرت يا اباعبدالله فاحلت على غائب، فقال ابوعبدالله ﷺ: ويلك فكيف يكون غائبا من هو مع خلقه شاهد، واليهم اقرب من حبل الوريد، يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم وانما المخلوق الذي

فان كان علم التأويل امراً حاصلاً بمجرد الذكاء الفطري او المكتسب بطريق القواعد العقلية المتعارف بين النظار، لما كان امراً خطيراً وخطباً جسيماً استدعاه رسول الله ﷺ بالدعاء من الله لأحب خلقه اليه وهو علي عليه السلام.

اما ماذكره القفال في باب زيارة البيت وتقبيل الحجر، فليس الامر كما توهمه هو ومن تبعه، بل ينبغي ان يعلم ان لله تعالى وصفاته في كل عالم من العوالم، مظاهر ومرائى ومنازل ومعالم يعرف بها فكما ان قلب الآدمي اشرف البقاع من البدن واعمرها واخصها باقامة الروح لكونه مورد فيض الروح الانساني اولاً ومهبط نوره وبواسطته يسري الى ساير مواضع البدن وهذاالاختصاص امر فطري الهي من غيروضع واضع وانما آمره وواضعه هوالله تعالى وهو بيت معرفة الله تعالى «لأن معرفة الشيء من حيث هى معرفته، ليست شيئاً غيره فيكون بيت الله ايضا بهذا المعني بالحقيقة خ»، كذلك الكعبة بيت الله واشرف بقاع الارض التي فيها يعبدالله واول بيت وضع للناس في الارض ومحل العبادة بما هي عبادة هو محل حضورالمعبود وموقف شهوده، فيكون بيتاً له بالحقيقة لابالمجاز والتخييل ويكون بيتا معقولاً، لامحسوساً باحدى هذه الحواس وما هوالمحسوس منه ليس بيته، اذ ليس المحسوس من حقيقته بما هو محسوس، معبدا ومشعرا للعبادة، بل هو من هذه الجهة كساير مواضع الأرض ولابد ان تعلم ان المحسوس ذا الوضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كل وجه، فان زيداً مثلاً ليس كونه محسوسا من جميع وجوهه، بل انما محسوسيته من حيث كونه متقدراً متحيزاً، ذا وضع.

واما من حيث كونه موجوداً مطلقاً او جوهراً ناطقاً، متوهماً متخيلا، فليس مما يناله الحس ولا اليه الإشارة الوضعية من هذه الجهة.

اولا ترى ان النبي ﷺ قال: «ان المسجد يزوي بالنخامة» مع ان المحسوس منه لم يتغير مساحته اصلا وكانت قبل النخامة وبعدها واحدة، فكان مراده ﷺ النخامة يوجب قله توقيره وتعظيمه، لانه محل عبادة الله تعالى؛ فيجب ان يكون موقراً مستعظما والقاء النخامة فيه ينافي ذلك، فيقل عظم قدره في العقل لافي الحس

اذ يجوز لأحد عند ذلك ان يحمل كلاً من تلك الامور على مجرد تخييل بلا تحصيل ، فكما جاز ان يحمل بيت الله وتقبيل الحجر وما في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين على مجرد التخييل والتخويف والترغيب والارجاء والترهيب والإنذار ، فليجز مثل ذلك في الحساب والميزان والكتاب والجنة والنار والزقوم والحميم وتصلية جحيم . بل الحق المعتمد ابقاء الظواهر على هيئتها واصلها ، اذ ترك الظواهر يؤدي الى مفاسد عظيمة .

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مناقضا بحسب الظاهر لأصول صحيحة دينية وعقايد حقة يقينية ، فينبغي للإنسان ان يقتصر على صورة اللفظ ولايبدلها ويحيل العلم به الى الله والراسخين في العلم ، ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عندالله تعالى ويتعرض لنفحات جوده وكرمه ، رجاء ان ياتي الله بالفتح او امر من عنده ويقضى الله امراً كان مفعولاً امتثالاً لأمره ﷺ : «ان لله تعالى في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها» .

ثم ان الذوق الصحيح من الفطرة السليمة ، كما انه يشاهد بأن متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصوراً على مايعرف كنهها ، كل احد من الاعراب والبدويين والقرويين وعامة الخلق وان كان قشور منها لكل احد فيها نصيب ، كذلك هو شاهد ايضاً بان المراد ليس مجرد تصوير وتمثيل يعلمه كل من كان له قوة التميز والتصرف في الافكار بحسب استعمال ميزان الفكر والقياس من غير مراجعة الى سبيل الله تعالى ومكاشفة الأسرار والا لما قال سبحانه في باب المتشابه من القرآن : «وما يعلم تاويله إلا الله والراسخون في العلم[1]» ولما قال في الغامض منه «لعَلِمه الذين يستنبطون منهم»[2] .

ولما دعا رسول الله ﷺ في حق امير المؤمنين ؑ : «اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل» .

---

١ . آل عمران (٣) آيه ٧ .

٢ . النساء (٤) آيه ٨٣ .

بما اعتادوه من ملوكهم [وعظمائهم فمن ذلك أنه جعل الكعبة بيتاً يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم] وامر الناس بزيارته، كما يزورون بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الأسود انه يمين اللّه تعالى في ارضه، ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم وكذا ماذكره في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين.

فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال: «الرحمن على العرش استوى»[1] ثم وصف عرشه بانه على الماء، ثم قال: «وترى الملائكة حافّين من حول العرش يسبحون[2]» وقال تعالى: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»[3] ثم اثبت لنفسه كرسياً. وقال تعالى: «وسع كرسيه السموات والأرض»[4].

اذا عرفت هذا فنقول: كلّ ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى فقد ورد مثلها، بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توقفنا هيهنا على ان المقصود تعريف عظمة اللّه تعالى وجلاله وكبريائه مع القطع بأنه منزه عن ان يكون في الكعبة، فكذا الكلام في العرش والكرسى» انتهى كلامه.

وقد استحسنه كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتفكرين، كالزمخشري والرازي والنيسابوري والبيضاوي.

وظنى ان ماذكره القفال واستحسنه هؤلاء المعدودون من اهل الفضل والكمال، غير مرضى عنداللّه وعند رسوله؛ لأن حمل هذه الألفاظ الواردة في القرآن والحديث على مجردالتخييل والتمثيل من غير حقيقة، قرع باب السفسطة والتعطيل وسد باب الإهتداء والتحصيل، اذ بتطرق تجويز هذه التخيلات والتمثيلات، ينسد باب الإعتقاد بالمعاد الجسماني واحوال القبر والصراط والميزان والجنة والنار وساير المواعيد.

---

١. طه (٢٠) آيه٥.
٢. الزمر (٣٩) آيه٧٥.
٣. الحاقه (٦٩) آيه١٧.
٤. البقره (٢) آيه٢٥٥.

وفي النفي «ليس كمثله شيء»[1] «ولايحيطون به علماً»[2] ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي».

وقال ابن ابي الحديد البغدادي ـ وهو من اعظم المعتزلة المتفلسفة ـ: «باغلوطة الفكر حار امري، وانقضى عمري، سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر، زعموا انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذي ذكر، خارج عن قوة البشر كان يقول خونجي ـ الذي سمى كتابه كشف الاسرار ـ: «اموت ولم اعرف شيئاً، الا ان الممكن مفتقر الى مرجح»، ثم قال: «الافتقار امر سلبي اموت ولم اعرف».

اقول هذه الآفة والقصور انما لحقت هؤلآء لاعتمادهم طول العمر على طريقة البحث والجدل وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل اللّه تعالى وهي التامل في كتاب اللّه وسنة نبيه بقلب صاف فارغ عن محبة غير اللّه، من حب الجاه والرياسة والثروة والشهرة والوعظ والتدريس وصرف وجوه الناس اليهم والاستطالة على الخلق والتفوق على الأقران والإقبال على الدنيا، بكلية القلب والإخلاد الى الأرض والتبسط في البلاد والتقرب الى السلاطين والتنفر عن الفقراء والمساكين الى غير ذلك من نتايج الهوى ولوازم العدول عن طريق الهدى والمحجة البيضاء والا فالطريق الى اللّه واضح، في غاية الإنارة والسطوع والهداة موجودون والقواد مامونون واللّه لايضيع اجر المحسنين، قال تعالى «إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد[3]» و قال من قرب اليّ شبرا قربت اليه ذراعا وقال اذا طال شوق الابرار الى لقائي، فانا اشد شوقا الى لقائهم من كان للّه كان اللّه له.

(۲) في المفاتيح: «في نقل ماذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة الاعتزال، قال القفال في تفسير قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»: المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة اللّه وكبريائه وتقريره: انه تعالى خاطب عباده في تعريف ذاته وصفاته،

---

۱. الشورى (۴۲) آیه۱۱.

۲. طه (۲۰) آیه۱۱۰.

۳. القصص (۲۸) آیه۸۵.

ورابعها: مسلك الراسخين في العلم الذين ينظرون بعيون صحيحة منورة بنور الله في آياته من غير عِوَر ولا حَوَل ويشاهدونه تعالى في جميع الاكوان، من غير قصور ولاخلل؛ اذ قد شرح الله صدرهم للإسلام ونور قلوبهم بنورالايمان، فلانشراح صدورهم وانفتاح روزنة قلوبهم يرون مالايراه غيرهم ويسمعون ما لايسمعون، ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه ولا الخلط بينهما، كالفاتر من الماء بل الخارج عن عالم الأضداد كجوهر السماء، فالخارج عن الضدين ليس كالجامع للطرفين وسنشير الى كيفية مذهبهم في ذلك باشارة خفية.

ومنهم من تحير في تلك الآيات ولم يمكنه التخلص عن ورطة الشكوك والشبهات.

قال ابوعبدالله محمد الرازي صاحب التفسير الكبير وكتاب نهاية العقول في آخر مصنفاته وهو كتاب اقسام اللذات، لما ذكر ان العلم بالله تعالى وصفاته وافعاله، اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة الشك.

فعلم الذات عليه عقدة: ان الوجود عين الماهية او الزايد عليها وعلم الصفات عليه عقدة انها امور موجودة زايدة على ذاتها ام لا وعلم الافعال (عليه عقدة ـ خ ل) هل الفعل منفك عن الذات، متاخر عنها أو لازم مقارن لها، ثم انشد:

نهاية اقدام العقول عقال	واكثر سعيِ العالمين ضلال
وارواحنا في وحشة من جسومنا	وحاصل دنيانا اذي ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

ثم قال: «لقد تاملت الكتب والطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رايتها تشفى عليلاً ولاتروى غليلاً ورأيت اقرب الطرق طريقة القرآن.

أقرأ في الإثبات «الرحمن على العرش استوى»[1]، «إليه يصعد الكلم الطيب»[2]

---

١. طه (٢٠) آيه٥.
٢. فاطر (٣٥) آيه١٠.

والكرامية وهو ابقاء الالفاظ على مدلولاتها الاولى ومفهوماتها الظاهرة وان كان منافياً للقوانين العقلية (زعما) منهم ان الذي لايكون في مكان وجهة (ممتنع الوجود) وان قول الحكماء في صفة المجرد: ليس بداخل العالم ولاخارجه، ولامتصل ولا منفصل، لاقريب ولابعيد ولافوق ولاتحت، لامتناه ولا، لامتناه؛ ليس الا من صفات المعدومات وسمات الأمور الذهنية الصرفة، فان كل موجود موصوف بتلك الصفات، واثبات اخس الصفات للأمور، بل علامات اللاشيء، لواجب الوجود الحي القيوم بأنه مدح وثناء وصفة كمال، مما يتعجب عقل كل لبيب ولم يعلموا ان هذه الامور في الحقيقة، سلوب لأوصاف النقايص عن الباري لا انها اوصاف كمالية للذات الاحدية وله صفات حقيقية كمالية سوى هذه السلوب «وانما مجده وعلوه بذاته لا بهذه السلوب»، لكن سلب النقايص مما يلزم الكامل بحسب صفاته الوجودية الكمالية، كما ان سلب الجمادية يلزم الإنسان بواسطة كونه نامياً وسلب الشجرية بواسطة كونه حيواناً وسلب الاعجمية بواسطة كونه ناطقاً.

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايص عنه، لأجل ذاتي (ذاته الأحدية -خ ل) الاحدية من غير تركيب»[1].

وثانيها: منهج ارباب النظر والتدقيق واصحاب الفكر والتعميق من تأول (وهو تأويل -خ ل) الالفاظ وصرفها عن مفهومها الاول (الاولى -خ ل) الى معان، تطابق قوانين النظر ومقدمات الفكر الزاماً للقوانين وتحفُّظاً على تنزيه رب العالمين عن نقايص الإمكان وسمات الحدثان ومثالب الأكوان.

وثالثها: الجمع بين القسمين والخلط من المذهبين التشبيه في بعض والتنزيه في بعض، فكل ماورد في باب المبدأ ذهبوا فيه الى مذاهب التنزيه وكل ماورد في المعاد، جروا على قاعدة التشبيه كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض وهذا مذهب اكثر المعتزلين (المعتزلة -خ ل) كالزمخشري والقفال وغيرهما من اهل الإعتزال.

---

١. واعلم ان هذه العبارات كثيرة الدوران على السنة (ارباب التحصيل من الحكماء (رض).

تعليقات متشابهات القرآن

نظر به آن که نسخ رسالهٔ «متشابهات القرآن» پر غلط و دارای افتادگی های زیاد بود، حقیر با تحمل مشکلات نسخه ای صحیح از آن مرتب ومنظم نموده، از طرفی همین مسأله را ملاصدرا در کتاب مفاتیح وتفسیرکبیر خود بر قرآن عنوان وتحقیق فرموده است. از باب امتثال امرِ یکی از اساتید عظام مطالب موجود در «مفاتیح الغیب» را به عنوان حواشی با علائم مخصوص به این رساله منضم نمودیم.

(۱) في المفاتيح: «في بيان مذاهب الناس في باب متشابهات القرآن، اعلم ان للناس في باب متشابهات القرآن والحديث كقوله تعالى: «يدالله فوق ايديهم»[۱]. وقوله: «استوى على العرش»[۲]، و «جاء ربك». وكذلك: الوجه، والضحك، والحياء والغضب، والاتيان في ظلل من الغمام. ومايجري مجراها من الالفاظ التشبيهية كثرة مذاهب:

احدها: مذهب (مسلك ـ خ ل) اهل اللغة وعليه اكثر الفقهاء والمحدثون والحنابلة

---

۱. الفتح (۴۸) آیه ۱۰.

۲. الفرقان (۲۵) آیه ۵۹.

المستوي هكذا الى ان ينتهي في النزول الى مستوي هو جسم من الاجسام اللطيفة وقس عليه معنى استواء الرحمان على العرش؛ فان ذلك ليس كما زعمه الوهم بانّ اللّه تعالى بحسب ذاته الأحدية المقدسة عن عالم الامكان، فضلاً عن الاجرام يستوي على جسمية العرش؛ بل اول ما استوى عليه ملك مقرب وروح هو اعلى الأرواح، كما ان جسمية العرش اعلى الأجسام وبتوسط ملك آخر دونه في الرتبة من جوهر نفساني يحرك العرش، حركة شوقية نفسانية والاول يحركه تحريكاً عقلياً غائياً، كما يحرك المعشوق العاشق من غير ان يتغير وكما يحرك العلة الغائية الفاعل القريب وهكذا يتنزل الأمر من الباري الى العقل ومنه الى النفس الناطقة ومنها الى القوة الحيوانية ومنها الى القوة السارية في جسميته[1].

---

۱. حقیر در مقدمهٔ رسائل موجود در این مجموعه «مسائل قدسیه» و «متشابهات القرآن» و «اجوبة المسائل»، برخی از مباحث مربوط به متشابهات از کلمات قدسیهٔ «قرآن» و «احادیث» صادر از مصدر وحی و مکاشفه رابیان و تحقیق نموده است و تصمیم دارد رساله ای مبسوط و مستقل در باب متشابهات منتشر نماید که به منزلهٔ شرحی است بر این اثر صدرالحکماء ـ رضی اللّه تعالی عنه ـ. مؤلف علامه متعرض برخی از مباحث مهم راجع به این مسأله نشده است از قبیل: معنای متشابه، جهات فرق بین محکم و متشابه، فرق تفصیلی بین تفسیر وتأویل، بیان احادیث مربوط به ظواهر و بطون قرآن و فرق بین ظاهر و بطن و حد و مطلع وغیر این مباحث از مسائل مهم مربوط به فن تفسیر.

وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة اواخر ليلة ١٨ من شهر الربيع المولود سنة ١٣٩٢ من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها آلاف التحية والثناء وانا العبد الفانى السيد جلال الدين الآشتيانى كتب اللّه له بالحسنى.

والكرسي والاستواء عليه بمثال مطابق لها في هذاالعالم الانسانى، ليقاس [به] غيره من معانى الألفاظ التشبيهية.

فنقول: مثال العرش في ظاهر عالم الانسان قلبه المستدير الشكل وفي باطنه روحه الحيواني، بل النفساني وفي باطن باطنه قلبه المعنوي ونفسه الناطقة محل استواءالروح الاضافي، الذي هو جوهر علوي نوراني مستقر عليه بخلافة اللّه تعالى في هذا العالم الصغير، كما ان مثال الكرسي في ظاهر هذا العالم البشري صدره. وفي باطنه روحه الطبيعي الذي وسع سماوات القوا السبع الطبيعية وارض مادة البدن وقابلية الجسد وفي باطن باطنه نفسه الحيوانية، التي فيه موضع قدمي الناطقة اليمني واليسري اي قوتيها العلمية والعملية او المدركة اوالمحركة، كما ان الكرسي موضع القدمين «قدم صدق عند ربك» وقدم الجبار، كما ورد ان جهنم لايزال يقول «هل من مزيد»[1]. حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني قطني.

ثم العجب كل العجب ان العرش مع عظمته واضافته الى الرحمان بكونه مستوياً عليه بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن العارف، قيل انه «كحلقة ملقاة في فلاة بين السماء والأرض». وقد ورد في الحديث الرباني «لايسعني ارضي ولاسمائي وانما يسعني قلب عبدي المؤمن».

وقال ابويزيد البسطامي: «لولا ان العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس بها».

فاذا علمت هذا المثال وتحققت القول على هذاالمنوال، علمت ان معنا هذا الإستواء معنا صحيح.

ولايلزم من ذلك صيرورة الروح العقلي الذي هو بريء عن الصفات الجسمية القلب الصنوبرى، بل مستواه اولا ماايناسبه في اللطافة والروحانية مع كونه انزل منه في اللطافة والتروحن، ثم بتوسطه يستوى الى مادون ذلك المستوي، اعني مستوى

---

١. ق(٥٠) آيه٣٠.

من عند الله ورسوله .

بيان وجوه الفرق بين التّفسير والتّاويل

فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقايق والاسرار واشارات التنزيل ورموز التاويل، فاذا كوشف بمعني خاص او اشارة وتحقيق قرر ذلك المعنى من غير ان [لا] ينطبق ظاهره فحواه او يناقض باطنه مبناه، فهذه علامة الإصابة في الفهم وصحة المكاشفة، فان كل تاويل ينافي التفسير فليس بصحيح، كما ستعلم.

وكذا كل ظاهر ليس له باطن فهو كشبح لاروح فيه، فان الله سبحانه ماخلق شيئاً في عالم الصورة الا وله نظير في عالم المعنى وما ابدع شيئاً في عالم الآخرة الا وله نظير وروح في عالم المبادي والرجعي. وكذا له نظير يحاكيه وروح يحاذيه في عالم الأسماء وكذا في عالم الحق المطلق والغيب المحض وهوالواحد الأحد المبدع سايرالاشياء وكل مايوجد في الارض والسماء. فما من شيء في عالم من العوالم الا وهو شان من شؤونه ووجه من وجوهه والعوالم متحاذية متطابقة. فالأدنى مثال وشبح للأعلى والأعلى حقيقة وروح للأدنى وهكذا الى الاعلى، فالاعلى حتى ينتهى الى حقيقة الحقايق وسرالاسرار ونورالانوار ووجودالوجودات.

فجميع مافي هذا العالم امثلة وقوالب لما في عالم الأرواح النفسانية، كما انها امثلة لما في عالم الأرواح العقلية المجردة التامة وهي ايضاً امثلة ومظاهر لما في عالم الأعيان الثابتة الالهية. واعتبر ببدن الإنسان ومناسبة اعضائه الى الأرواح والأرواح الى القوى العقلية وادراكاتها وتصوراتها ومعلوم عند اولى البصائر ان هوية البدن بالروح وكذا هوية جميع قواه النفسانية والطبيعية، فكذلك جميع مافي عالم الأرواح هي مثل واشباح لما في عالم الاعيان العقلية الثابتة التي هي ايضامظهر اسماء الله تعالى واسمه عينه، كما حقق في مقامه؛ ثم ماخلق شيء في العالمين الا وله مثال مطابق وانموذج صحيح في الإنسان ولنذكر لبيان المطابقة بين العوالم والنشآت مثالاً واحداً في الانسان، ليكون دستورا للبواقي ومقياساً لملاحظة احوالها ولنكشف اولاً عن بيان حقيقة العرش

[الفصل السادس]

في اظهار شيء من لوامع علوم المكاشفة (٦)

واعلان انموذج من تحقيق معاني الألفاظ التشبيهية الواقعة في الكتاب والسنّة واهداء تحفة منه للطالبين الراغبين في فهم اسرارهم ودرك انوارهم.

واعلم ان الذي وعدنا ذكره من طريق العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين، الذين لايعلم غيرهم بعدالله ورسوله متشابهات كتابه المبين، الذي «لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه».

فها انا اذكر لمعة منه ان شاء الله لأني اراك ومن [في] درجتك عاجزين عن درك ماهيته قاصرين عن فهم سره وحقيقته، فانه نبا عظيم وانتم عنه معرضون ولأني اخاف ان يكذبون، فلأجل هذا «ويضيق صدري ولاينطلق لساني»[1] «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله كذلك كذب الذين من قبلهم»[2].

ومع اللتيا والتى فاعلم اولاً ان مقتضي الدين والديانة كما هو عادة السلف قبل ظهور البدع والاهواء بقاء الظواهر على حالها وان لايسارع الى تاويل شيء من الأعيان، التى نطق بها القرآن والحديث والوقوف على صورتها وهيئتها التي جاءت

---

١. الشعراء (٢٦) آيه١٣.

٢. يونس (١٠) آيه٣٩.

عن الأضداد والامتزاج بينها اوالتوسط بينها ، [لا] كاقتصاد الماء الفاتر الواقع بين طرفي الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة الجامع لطرفيها الممتزج منهما ، فكذا [اقتصاد الراسخين في العلم كاقتصاد الأشاعرة لأنّه ممتزج من التنزيه في البعض والتشبيه في البعض كمن] يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض ؛ فان اقتصاد هؤلاء ارفع من القسمين وابعد من جنس الطرفين ، حيث انكشف لهم بنور المتابعة والمكاشفة والاقتباس من معدن النبوة ومشكاة الولاية ، اسرار الآيات وحقايق الصفات على ماهي عليها من غير تشبيه وتعطيل وتجسيم وتاويل وتنور باطنهم بنور قذفه اللّه في قلوبهم وشرح به صدورهم ، فلم ينظروا في معانى الألفاظ القرآنية والكلمات النورية بمجرد الأفكار البحثية والانظار الفكرية ولا من جهة السماع المجرد والتقليد المحض [والا ، لامكن تطرق] ولا التطرق التخالف بينهم والتناقض في معتقداتهم والتنافي بين متلفقاتهم ومروياتهم ومسلماتهم ، كما لساير الفرق وحيث وقع التدافع بين آراء كل فرقة منهم بواسطة تخالف ماوصل اليهم من الروايات ، كماوقع التدافع والتناقض بين طائفة وطائفة اخرى مع ان الجميع متعبدون لاله واحد ورسول واحد ؛ فطعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة لما اعتقده الأخرى ، كما هو عادة اهل النظر واصحاب الفكر في اشتمال علومهم الفكرية وكتبهم البحثية على التعارضات والتناقضات ، فاصبحت مؤلفاتهم معركة للآراء و ميدانا للمجادلة والطعن على العقلاء «كلما دخلت امة لعنت اختها»[1] .

وهذا بخلاف طريقة اهل اللّه ، فلاخلاف فيها لأحد مع صاحبه ، لأن مآخذ علومهم ومعارفهم من عنداللّه «ولو كان من عند غيراللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»[2] ، «ومن لم يجعل اللّه له نوراً فما له من نور»[3] .

---

١ . الاعراف (٧) آيه٣٨ .

٢ . النساء (۴) آيه٨٢ .

٣ . النور (٢۴) آيه۴٠ .

المعراج وزعموا انه لم يكن بجسد واولوا بعضهم عذاب القبر [والميزان] والصراط[١] وجملة من الأحوال الآخرة[٢] ولكن اقروا بحشر الأجساد والجنة المحسوسة واشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية وبالنار المحسوسة واشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم وعلى عقارب تلذع وحيّات تلسع.

ومن ترقى منهم الى هذا الحد من التاويل، زاد المتفلسفون والطبيعيون والاطباء فاولوا كلما ورد في الآخرة و ردوها الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية.

وانكروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة عن الابدان، اما معذبة بعذاب اليم واما منعمة براحة ونعيم لايدرك بالحس.

وهؤلاء هم المسرفون عن حد الإقتصاد[٣] الذي هو بين برودة جمود الحنابلة وحرارة جرأة المأولة[٤].

واما الاقتصاد الذي لايفوته الغالي ولايدركه المقصر، فهو امر دقيق ومنهج انيق، لايطلع عليه الا الراسخون في العلم[٥] والكاملون في المعرفة، الذين يدركون حقايق الأشياء بنور قدسي وروح الهي، لا بالسماع الحديثي ولا بالفكر البحثي.

اقول: وكما ان الاقتصاد الفلك في طرفي التضاد[٦] هو عبارة عن الخروج

---

١. في تفسيره النفيس: عذاب القبر والميزان و ...

٢. وجملة من احوال الاخرة واحكامها ... كذا في تفسيره -وفي نسخة د، ل وجملة من احكام الاخرة ...

٣. عن حد الاقتصاد والحكمة الذي ... ن، م، د.

٤. في تفسير آية الكرسي: وحرارة الخلال المأولة ...

٥. الا الراسخون في العلم والحكمة والمكاشفون، الذين يدركون الامور بنور الهي لابالسماع الحديثي ولابالفكر البحثي ... تفسيره الكبير.

٦. اقول: كما ان اقتصاد الفلك في طرفي التضاد ليس من قبيل اقتصاد الماء الفاتر الواقع في جنس الحرارة والبرودة، بل الممتزج منهما فكذا اقتصاد الراسخين في العلم، ليس كاقتصاد الاشاعرة لانه ممتزج من التأويل في البعض والتشبيه في البعض. و اما اقتصاد هؤلاء فهو ارفع من القسمين واعلى من جنس الطرفين.

حسم باب التأويل الا في ثلاثة الفاظ قوله ﷺ : الحجر الاسود يمين الله في الأرض .
وقوله ﷺ : قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان . وقوله : ﷺ : اني لأجد نفس الرحمان من جانب اليمن .

ثم[١] من الناس من اخذ في الاعتذار عنه بأن غرضه في المنع من التأويل ، رعاية اصلاح الخلق وحسم باب الوقوع في الترخص[٢] والخروج عن الضبط ، فانه اذا انفتح باب التأويل وقع الخلق في الخرق والعمل بالراي ويخرج الأمر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الإقتصاد في الإعتقاد .

قال ابوحامد الغزالي : لابأس بهذا [الزجر و] يشهد له سيرة[٣] السلف[٤] بأنهم كانوا يقولون اقرؤها ، كما جاءت حتى قال مالك (لما سئل عن الاستواء على العرش) : الاستواء معلوم وكيفيته مجهول[٥] والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .

واما المقام الثالث : فهو لطايفة ذهبوا الى الإقتصاد في باب التأويل ، ففتحوا هذا الباب في احوال المبدأ وسدوها في احوال المعاد ، فاولوا[٦] اكثر مايتعلق لصفات الله تعالى من الرحمة والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجيء والضحك وغيرها ، وتركوا مايتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا من التأويل فيها وهم[٧] الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الأشعري .

وزاد المعتزلة عليهم حتى اولوا من صفات الله مالم ياوله الأشاعرة[٨] فاولوا السمع الى مطلق العلم بالمسموعات ، والبصر الى مطلق العلم بالمبصرات وكذا اولوا حكاية

---

١ . في تفسيره الكبير : ومن العلماء من اخذفي ...

٢ . في تفسيره الكبير : وحسم باب الوقوع في الرفض ...

٣ . في تفسيره الكبير ؛ تفسير آية الكرسي : قال الغزالي : لابأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة .

٤ . في تفسيره الكبير : فانهم كانوا .

٥ . في تفسيره الكبير : مجهولة .

٦ . في تفسيره الكبير : فاولوا كل مايتعلق ...

٧ . وهم الاشعرية ، كذا في التفسير .

٨ . مالم يؤولوه الاشاعرة . ت ، ف .

وقرائة كتابه بنور البصيرة واليقين؛ الا ان الظاهري القشري اقرب الى النجاة من الباطني، الجري والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء لما اشرنا ان عقايدهم قوالب المعاني القرآنيَّة والعلوم الالهية.

[تنبيه]

في زيادة تأكيد في ما قرّرناه وتنوير ما اشرنا اليه (٥)

وتبين لك مما تلوناه عليك ان لأصحاب النظر في المعاني والمناهج الكتابيَّة مقامات اربعة:

الأول: للمسرفين في رفع الظواهر كالمتفلسفة والباطنيَّة واكثر المعتزلة حيث انتهى امرهم الى تغيير اكثر ماورد من الظواهر [في الخطابات] خطابات الشريعة[١] الواردة في الكتاب والسنَّة، بل جميعها الى غير معانيها الحقيقية، كالحساب والميزان والجنة والنار و[٢] مناظرات اهل الجنة واهل النار؛ من[٣] قول هؤلاء «افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله[٤]». وقول هؤلاء: «إن الله حرمهما على الكافرين»[٥]. وزعموا ان ذلك لسان الحال.

الثاني: للمغترين الغالين في حسم باب العقل والتأويل كالحنابلة، اتباع[٦] ابن خليل [ابن حنبل] حتى منعوا تاويل قوله تعالى: «كن فيكون»[٧].

وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت مسموعين يتعلق بهما السماع الظاهري، يوجد [من] الله كل لحظة بعدد كل مكون[٨] حتى نقل عن بعض اصحابه انه كان يقول:

---

١. في تفسيره الكبير: في المخاطبات التي يرى في الشريعة.
٢. في تفسيره الكبير: وفي مناظرات اهل ...
٣. في قولهم: افيضوا علينا.
٤و٥. الاعراف (٧) آيه٥٠.
٦. في تفسيره الكبير: كالحنابلة اتباع احمدبن حنبل.
٧. يس (٣٦) آيه٨٢.
٨. كل متكون كذا في تفسيره الكبير.

«ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين»[1] وقوله: «ومن يوذى الله ورسوله» وقوله: «هو معكم اينما كنتم»[2].

فلايجوز للمفسر ان يقول: ان هذه كلها مجازات ومستعارات، بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل علمها الى الله تعالى ويعول عليها ولايتجاوزها الا بنص صريح من الشارع او من ينتمي اليه او المكاشفة التامة، اووارد قلبي لايمكن رده، ولاتكذيبه سيما اذا كان موزوناً بميزان الشريعة من الكتاب والسنة، كما تقرر عند العرفاء في تصحيح الخواطر وردها والا[3] فسيغلب [فسيلعب] به الشكوك، كما لعبت باقوام تراهم اوترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون او من القرون الخالية وشر القرون والدهور، ما طوى فيه بساط المجاهدة والمكاشفة واندرس فيه عمارة القلوب بالمعارف الالهية وانحسم باب الذوق والمشاهدة [وانسد] طريق السلوك الى الملكوت الأعلى، باقدام العبوديّة والمعرفة ودفع لإقتصار من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية وابحاث مظلمة، مضلّة وعن جادة الحقيقة مزلة، مزلقة؛ فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والأمن من مكره والاستحقاق لسخطه ومقته والإحتجاب عن ملكوته وقربه والحرمان عن الوصول اليه والإحتراق بنيران الطبيعة والبعد عنه والصمم والعما عن استماع آيات الله ومشاهدة الأنوار التي يكاشفها ويشاهدها المجردون عن الوساوس والأغراض النفسانية، المتعرضون لنفحات في ايام دهرهم، المنتظرون لأميره ونزول رحمته على سرهم وورود سكينته على صدورهم وفيضان نوره على قلوبهم، فهم في الحقيقة عبادالرحمان الواقفون على اسرارالقرآن وآيات الفرقان المكتوبة بقلم التقديس، على صحايف قلوب المقربين وكتاب العليين دون غيرهم، سواء كانوا من الظاهريين المتشرعين أو من المدققين المناظرين؛ فكلاهما لمعزل[4] عن فهم كلام الله

---

۱. محمد (۴۷) آیه۳۱.
۲. الحدید (۵۷) آیه۴.
۳. كذا فى النسخ التى عندنا.
۴. بمعزل عن ... ن، س، خ (دق).

بان يقول[1] للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً وتشبيها استعارياً وان الالفاظ التشبيهية كالوجه واليدو الاتيان في ظل من الغمام والمجيء والذهاب والضحك والحياء والغضب وغير ذلك، صحيحة شايعة في لغتهم استعمالها مجازاً.

لكنا نقول: الفرق معلوم عندالواقف باسلوب الكلام بين استعمال هذه الألفاظ، مجازاً واستعارة وبين استعمالها، حقيقة وحداً وبدل ذوي العقول المنصفة على استعمالها غير مجازية ولااستعارية، ان المواضع التي يوردونها حجة في ان العرب يستعمل هذه المباني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة الأصلية، مواضع مخصوصة في مثلها يصلح ان يستعمل على غير هذاالوجه ولايقع فيها تلبيس.

واما قوله تعالى: «في ظلل من الغمام»[2] وقوله: «هل ينظرون إلا ان تاتيهم الملائكة او ياتي ربك او ياتي بعض آيات ربك»[3] على القسمة المذكورة وماجرى مجراها فليس[4] مذهب الاوهام فيه [البتة] الى ان العبارة مستعارة او مجازية، فان كان أزيد بذلك اضماراً فقد رضي بوقوع الغلط والاعتقاد المعوج في الايمان بظاهرها تصريحاً واما مثل «يدالله فوق ايديهم»[5] و «مافرّطت في جنب الله»[6]. فهو مما يجوز ان يكون موضع الاستعارة او التجوز والتوسع في الكلام والجري على عادة العرب فيه.

ولايشك اثنان من فصحاء العرب ولايلتبس على ذي معرفة بلغتهم وواقف على اسلوب كلامهم، كما لايلتبس عليه في تلك الأمثلة، انها غير مستعارة ولامجازية ولامراد فيها شيء يخالف الظاهر وكذا مثل قوله: «من يضلل الله فلاهادى له»[7] وقوله:

---

١. في التفسير الكبير: بان يقول ان للعرب ...
٢. البقره (٢) آيه ٢١٠.
٣. الانعام (۶) آيه ١٥٨.
۴. في تفسير الكبير: فليس يذهب.
۵. الفتح (۴٨) آيه ١٠.
۶. الزمر (٣٩) آيه ۵۶.
٧. الاعراف (٧) آيه ١٨۶.

الفصل الرابع

في الاشارة الى ماذهب اليه اهل التحصيل في التأويل من غير تشبيه ولاتعطيل ولاخروج في فهم الاشارات عمّا يدل عليه اوائل مفهومات الألفاظ والعبارات (٤)

ومما يجب ان يعلم: ان الذي قد حصل اوسيحصل للعلماء الراسخين والعرفاء الكاملين من اسرارالقرآن وعجايب انواره، ليس مما يناقض ظاهرالتفسير، بل هو اكمال وتتميم له ووصول الى لبابه عن ظاهره وعبور من عنوانه الى باطنه وسره وهذا هو المراد بفهم المعاني والحقايق القرآنية. لاما يناقض الظاهر كما ارتكبه السالكون مسلك الإفراط والغلو في التأويل وهم في طرف الواقفين، موقفاً من التفريط والتقصير في التفسير.

والتقصير والجمود اولى من الغلو، لأن المقصر الواقف قديتدارك دون المسرع المنحرف، كتأويل الاستواء على العرش على مجرد تصوير العظمة والكبرياء وتاويل الكرسي الى مجرد العلم والقدرة وتأويل المعية والايمان والقرب والرحمة والغضب والمجيء او الذهاب والعين والجنب وغير ذلك الى مجردالتخييل الخالى عن التحصيل.

لأن ماذكروه كلها مجازات لايصار اليها من غير ضرورة داعية اليه، ثم لاضابطة للمجازات والظنون والجزافات، فكيف يركن اليها ويعتمد عليها القائل

عال، اذبه ينكشف من انوار كلام الله وحقايق اسمائه وصفاته وعظمة جماله وجلاله «مالا عين رات ولا اذن سمعت ولاخطر على قلب بشر».

بل ما من آية من آيات القرآن وكلمة من كلماته، الا وتحقيق معناها يحوج الى استيفاء العمر الى اكتسابه واقتباس النور من سواد كتابه وانما انكشف لعلماء الآخرة من اسرار هذا الكتاب وانواره ولباب معانيه واسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء ضمايرهم وتوفر الدواعي، على التدبر وتجردهم للطلب فهم الراسخون في العلم والمعرفة والكاملون في الحكمة والشريعة ويكون لكل منهم حظ و ذوق، نقص اوكمل ونور وسرور، قل او كثر ولهم درجات عندالله، بحسبه كما قال تعالى «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات»[1]

واما البلوغ الى الأقصى والمنتهى والغاية والنهاية، فلا مطمع للبشر «ولو كان البحر مداداً، والأشجار اقلاما» لشرحه وتفسيره وبيانه وتعبيره.

فمن هذاالوجه يتفاوت العقول في فهم التاويل بعد اشتراكهم في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسرون.

---

١. المجادله (٥٨) آيه ١١.

آثار الأنبياء الكاملين والأولياء المعصومين ـ سلام الله عليهم اجمعين ـ والاستضائة لانوارهم والتتبع لاسرارهم والإقتداء بهداهم والاقتفاء لمنارهم، ليقع للسالك الاطلاع على بعض انوار الكتاب والسنّة ويتخلص من ظلمات اقاويل المبتدعة وستسمع انموذجاً مما وصل الينا في هذا الباب من تتبع آثار اهل بيت الولاية والعصمة والاستنباط من احاديثهم وكلماتهم، المشيرة الى انوار الحقايق واسرار الدقايق، ليكون لك دستوراً لفهم المتشابه من آيات القرآن ومقياساً يمكنك ان تنظر من تعبية اسطرلابه الى انوار كواكب الفرقان.

ثم لايخفى على اولي النُهى ومن له تفقُّه في الغرض [و] المقصود[1] من الإرسال والانزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور الألفاظ على مفهوماتها الاولية ومعانيها العرفيَّة واللغوية، سيما اذا قالوا: «يد» لا كالايدى و «وجه» لا كهذه الوجوه و «سمع» لاكهذه الاسماع «وبصر» لا كالأبصار، اشبه بالحقيقة الاصلية من طريقة المأولين من المتكلمين وأبعد عن التحريف والتصريف من اسلوب المتفلسفين واصون للتحفظ على عقايد المسلمين من الزيغ والضلالة وسلوك اودية، لايامن فيها الغايلة وسوء العاقبة وذلك لأن مافهموه عامة المحدثين وجمهور الظاهريين واهل الحديث من اوائل المفهومات، هي قوالب الحقايق ومنازل المعاني التي هي مرادالله تعالى ومراد رسوله.

لكن الاقتصار على هذاالمقدار والجمود على هذاالمقام من قصور الأفهام وضعف الأقدام. واما التحقيق فهو مما لايجب الاستعانة فيه والاستمداد من ابحر علوم المكاشفة والالتماس من بعض علماء الآخرة، فان علماء الدنيا ليس عندهم من هذا الباب شيء يسمن ويغني. ولايكفي مطالعة التفاسير المشهورة المتداولة بين الطلاب، بل لعل الانسان لو انفق عمره في استكشاف اسرار هذا المطلب وما يرتبط بمقدماته ولواحقه ومباديه ونتائجه، لكان قليلاً لأنه مطلب شريف ومقصد غال ومرتقى

---

۱. فى بعض النسخ: فى الغرض المقصود ونسخة م: فى الغرض المقصود.

الفصل الثالث

في التنبيه على فساد ماذهب اليه (٣) اهل التعطيل من سوء التأويل

ان مـا يدل عـلى ان اسـرار التنـزيل والانزال، اجل مـآلا واعـظم منالا من ان يناله اويؤل اليـه فكر اهل الاعـتزال، كـالزمـخشري والقـفـال وغـيرهمـا من آحـاد المتكلمـين والمتفلسـفين، مارواه ابوبصير عن ابى عبدالله ﷺ انه قال: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تاويله».

وفي رواية اخرى رواها عبـدالرحمـان[1] كـثير عنه ﷺ قـال: «الراسخـون في العلم اميرالمؤمنين والأئمة من بعده ﷺ.»

وعن ابى بصـير ايضا قـال: سمعـت اباجعـفر ﷺ في هذه الآية «بل هو آيات بينات فى صدورالذين اوتوا العلم» فأومى بيده الى صدره.

اذ قـد علم ان فهـم رموز القـرآن واغـواره واسراره مما لايمـكن حصـوله بدقـة الفكر وكثرة البحث والنظر الا بسلوك مسلك الأصفياء، من طريق التصفية للباطن والتهذيب للسـر والمراجعة الى اهـل بيت الولاية واقـتباس انوارالحكمـة من مـشكات النبـوة ومنبع

---

١. والصحيح: رواها عبدالرحمان بن كثير.

وصفت المخلوق الذي اذا انتقل من مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان، فلا يدري في المكان الذي صار اليه ماحدث في المكان الذي كان فيه؟ فاما الله عظيم الشأن، الملك الديان فانه لايخلو منه مكان ولايشتغل به مكان ولايكون الى مكان اقرب منه عن مكان، والذى بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايده بنصره واختاره لتبليغ رسالاته صدقنا قوله بـ: ان ربه بعثه وكلّمه.

فقام عنه ابن ابى العوجاء، فقال لأصحابه: من القانى في بحر هذا؟ سألتكم ان يلتمسوا الى جمرة فالقيتموني على حمرة؟!

يؤيد ذلك ماروى الشيخ الجليل، محمدبن على بن بابويه القمى ـ رحمه الله ـ في كتاب «من لايحضره الفقيه» انه: كان ابن ابى العوجاء من تلامذة الحسن البصري، فانحرف عن التوحيد، فدخل مكة تمرداً وانكاراً على من يحج وكان يكره العلماء مسائلته اياهم ومجالسته بهم لخبث لسانه وفساد ضميره، فاتى جعفربن محمد ﷺ فجلس اليه في جماعته من نظرائه ثم قال: ان المجالس امانات ولابد لكل من به سؤال ان يسال، فتأذن لي في الكلام، فقال ﷺ: تكلم فقال: الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذاالحجر وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير، اذا نفر من فكر في هذا وقدر، علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولا ذى نظر، فقل انك رأس هذا الأمر وسنامه وابوك اسه ونظامه.

فقال ابوعبدالله: من اضله الله واعمى قلبه، استوخم الحق، فلم يستعذ به وصارالشيطان وليه يورده مناهل الهلكة، ثم لايصدره هذا بيت استعبد الله به من خلقه ليختبر طاعتهم في اتيانه، فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين له، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه، منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال، خلقه الله قبل وجودالارض بالفي عام واحق من أن اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجرالله المنشىء للأرواح بالصور[1].

فقال ابن ابى العوجاء: ذكرت يا اباعبدالله واحلت على غائب، فقال ابوعبدالله ﷺ: ويلك وكيف يكون غائبا من هو مع خلقه شاهد واليه اقرب[2] من حبل الوريد، يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم؟

فقال ابن ابى العوجاء: فهو في كل مكان اليس، اذا كان في السماء كيف يكون في الارض واذا كان في الأرض، كيف يكون في السماء؟ فقال ابوعبدالله ﷺ: انما

---

١. الظ: الصور ...

٢. الظ: واليهم اقرب من حبل ...

لابيتاً محسوسا مدركا باحدي هذه الحواس. وما هو المحسوس المركب من اللبنات والأحجار والخشبات من حيث هو كذلك، ليس بيت الله بالحقيقة، لانه مقدس عن كونه ذامكان وليس المحسوس بما هو محسوس معبداً ومشعرا للعبادة، بل هو من هذه الحيثية موضع من مواضع الأرض ويكون من الدنيا، والدنيا بما فيها لاقدر ولا شرف لها عندالله.

ولابد ان يعلم ان المحسوس ذاالوضع ليس بذاته محسوسا من كل جهة، فان زيدا ليس كونه محسوسا من جميع وجوهه وحيثياته، بل لها من الحيثيات والجهات ما لا يقتضى كون الشيء محسوساً ذا وضع كالامكان المطلق والوجود المطلق والشيئية والجوهرية والمعلولية والمعلومية وغيرذلك من الصفات والإعتبارات الموجودة فيه وإنما محسوسيته من جهة كونه جسما، شخصياً متقدراً، ذاحيز مخصوص ومادة، جسمانية والاشارة الحسيه إنما يتوجه اليها من هذه الجهة، لامن جهة كونه جوهراً ناطقاً موجوداً عاقلاً مميزاً فاهماً مؤمناً عابداً لله.

فكذلك مشاعر العبادة وبيوت النسك ومساجد الله من جهة كونها معابد ومشاعر لله وبيوت طاعته وعرفانه، ليست محسوسة بل معقولة.

اولا ترى ان النبى ﷺ روى انه قال: «ان المسجد يتردى[1] بوقوع النخامة ...» عليه مع ان المقدار الممسوح، المحسوس منه لم يتغير مساحته عما كان عليه قبل النخامة عليه، بل مقداره المساحي لم يتغير اصلاً به.

فعلم ان مراده ان إبقاع النخامة عليه ينفي تعظيمه المعنوي و [يوجب] تحقير شانه ومرتبته، لأنه محل عبادة الله؛ فيجب ان يكون معظم الرتبة مفخما متبركا به ذاشان وفخامة، فاذا وقعت النخامة عليه، فكأنه قل خطره وصغر قدره في العقل لافي الحس.

وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف بنورالبصيرة، لا بآلة البصر وغيرها.

---

١. والصحيح: «يلتوى ...» كذا في سفينة البحار للمحدث القمي (ره). في م ف: يزدي ...

ولما دعا رسول الله ﷺ في حق احب خلق الله اليه امير المؤمنين ؑ : اللهم «فقهه في الدين وعلمه التأويل»، [فإن كان علم التاويل] امراً حاصلاً بمجرد [الذكاء] الفطري. أو الحاصل بطريق النظر الفكري كما هو المتعارف بين النظار المستعملين لآلة المنطق في الافكار، لما كان امراً عظيما وخطبا جسيما، استدعاه رسول الله ﷺ لأحب خلقه ولما من تعالى يوسف الصديق ؑ بتعليم التأويل بقوله: «وكذلك مكنا ليوسف في الارض ولِنُعلّمه من تاويل الأحاديث»[1].

واما ما ذكره القفال وتبعه اكثر اهل الاعتزال كالزمخشري وغيره في باب زيارة البيت وتقبيل الحجر، فليس الامر كما توهمه هو ومن تبعه، بل ينبغي ان يعلم ان لله وصفاته في كل عالم من العوالم، مظاهر ومرائى ومنازل ومجالى، تعرف بها وتشاهد فيها؛ كما ان قلب الآدمي، اشرف البقاع والأصقاع من البدن واعمر البيوت واخصها باقامة الروح، لكونه اول موارد فيض الروح ومهبط انواره واول بيت وضع لأن يسكن فيه نفس الناطقة ومنه يسرى الحياة الى ساير مواضع الأعضاء ومساكن ساير القوا وهذا الاختصاص، امر نظري الهي من غير وضع واضع.

وإنّما واضعه ومخصصه هو الله تعالى وهو بيت الله، لأنه محل معرفة الله ومعرفة الشيء من حيث انها معرفته، ليست شيئاً غيره؛ فيكون القلب المعنوي بيت بالحقيقة لابالمجاز.

كذلك الكعبة بيت الله لكونه فيه يعبد الله وهو اشرف بقاع الارض و «إنّ اول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً و هدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم»[2] كالقلب المنور بالإيمان، الذي ببكة الصدر المنشرح للإسلام وذلك البيت محل للعبادة [ومحل العبادة] بما يكون محلُ عبادة وعبودية محل حضور المعبود وموقف شهوده، فيكون بيتاً له بالحقيقة لابالمجاز والتخيل ويكون بيتاً معقولا مدركا بمشاهدة العقل،

---

١. يوسف (١٢) آيه ٢١.

٢. آل عمران (٣) آيه ٩٦ و ٩٧.

وشجرة تخرج في اصل جحيم طلعها كانه رؤوس الشياطين[1] الى غير ذلك مما ورد في باب المعاد.

بل الحق المعتمد ابقاء صور الالفاظ على ظواهرها ومبانيها من غير تصريف عن اوائل معانيها، اذ ترك الظواهر وارتكاب التاويل الخارج عن المفهوم الاول منها يؤدي الى مفاسد عظيمة.

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مما يناقض بحسب النظر الأول لأصول صحيحة دينية وعقايد حقة يقينية، فينبغى للناظر ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويوكل العلم به على الله تعالى والراسخين في العلم، ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عندالله ويتعرض لنفحات جوده وكرمه، رجاء ان يأتي الله بالفتح او امر من عنده امتثالا لأمره ﷺ: «ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها»[2].

ثم ان الذوق السليم من الفطرة الصحيحة كما انه شاهد بأن متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصوراً على ما يدرك كنهها كل احد من الأعراب والبدويين واهل القراء والعاملين وان كان لكل احد منهم في قشور منها نصيب، كذلك شاهد ايضاً بان المراد تصوير وتخييل وتمثيل يدركه كل من كان تصرف[3] في الافكار الكلامية وتميز في الانظار البحثية بآلة الفكر النظرى وميزان المنطق التعليمى، من غير مراجعة الى سلوك مسلك اهل الله بتصفية الباطن وتهذيب القلب وتنقية السر، ليكاشف بشيء من انوار القرآن واسرار آيات الفرقان والا لما قال سبحانه في باب المتشابه من الكتاب **«وما يعلم تاويله إلا الله والراسخون فى العلم»**[4].

ولما قال في الغامض منه **«لعلمه الذين يستنبطونه»**[5].

---

۱. الصافات (۳۷) آیه ۶۵.

۲. وقد شرحنا اقسام التعرض ومغزى مرادالقائل عليه منى السلام فى ما علقنا على هذا الموضع.

۳. فى نسخة م: كل من كان له تصرف فى ... وتميز.

۴. آل عمران (۳) آیه ۷.

۵. النسا (۴) آیه ۸۳.

ثم اثبت لنفسه كرسياً، فقال: «وسع كرسيه السموات والارض»[١]، اذا عرفت هذا فنقول: كل ماجاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى، فقد ورد مثله بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توفقنا هاهنا على انّ المقصود تعريف عظمته وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون في الكعبة، فكذا الكلام في العرش والكرسي» انتهى كلامه.

وقد استحسنه كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتأخرين كـ: «الزمخشري» و «الرازي» و «البيضاوي». وظني ان ماذكره القفال واستحسنه هؤلاء المعدودون، من اهل الفضل والكمال غير مرضي عندالله وعندالرسول [و] ان[٢] حمل هذه الألفاظ الواردة في القرآن والحديث، من غير ضرورة داعية على مجرد التخييل والتمثيل، بلاحقيقة يطابقه قرع باب السفسطة والتعطيل وفتح ابواب التأويل في ماورد في الامور الآخرة وفي ذلك ضرر عظيم؛ كما لايخفى على اهل التحصيل، اذبتطرق تجويز امثاله من التخيلات والتمثيلات، ينسد باب الاعتقاد لحشر الأجساد واحوال يوم المعاد، من القبر والصراط والحساب والميزان والجنة والنار وسائر المواعيد.

اذ يجوز لأحد عند ما جوزه ان يحمل كلا من هذه الامور المذكورة على مجرد تخيل بلاتحصيل، فكما جاز على رأيه ان يحمل بيت الله وعرش الله وكرسيه وما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين على مجردالتخويف والترغيب والإنذار والإرجاء، فليجز مثل ذلك في الصراط والعرض والجنة والنار والزقوم والحميم وتصلية جحيم وطلح منضود وظل ممدود وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون وحور عين وكذا السلاسل، والأغلال

---

١. البقرة (٢) آيه ٢٥٥.

٢. فى خ: لان ...

الفصل الثاني

في نقل ماذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة التّنزيه البحت

قال القفال(٢) في تفسير قوله تعالى «الرحمان على العرش استوى»[1]: «المقصود من هذا الكلام وامثاله، هو تصوير عظمة اللّه وكبريائه، وتقريره انه تعالى خاطب عباده في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه من ملوكهم وعظماءهم، فمن اجل ذلك انه جعل الكعبه بيتاً يطوف الناس به، كما يطوفون بيوت ملوكهم وامرالناس بزيارته، كما يزورالناس بيوت ملوكهم. وذكر في حجر الاسود، انه يمين اللّه في ارضه، ثم جعل موضعاً لتقبيل الناس [كما يقبل الناس] أيدي ملوكهم. وكذا ماذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين والكتب. فعلى هذاالقياس اثبت لنفسه عرشا فقال «الرحمان على العرش استوى».

ثم وصف عرشه، ثم قال: «وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبّحون»[2] وقال: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية»[3].

---

١. طه (٢٠) آيه٥.
٢. الزمر (٣٩) آيه٧٥.
٣. الحاقّة (٦٩) آيه١٧.

واضح في غـاية الإنارية والقـواد مـوجـودون والهـداة مـأمـونون «إن الله لايضـيع اجـر المحسنين»[1].

قـال تعـالى: «إن الذى فرض عليك القرآن لرادّك إلى معاد»[2] وقال: «من قرب منى شبرا قربت منه ذراعا، من كان لله كان الله له».

---

۱. التوبه (۹) آيه ۱۲۰.
۲. القصص (۲۸) آيه ۸۵.

العرش استوی»[1] و «إليه يصعد الكلم الطيب»[2].

وفي النفی «ليس كمثله شیء»[3] «ولایحیطون به علماً»[4] ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتی.

وقال ابن ابی الحدید البغدادی ـ وهو من اعاظم المعتزلة المتفلسفة ـ: فيك اغلوطة الفكر حار امري وانقضى عمري سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر، زعموا انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذي ذكروا خارج عن قوة البشر.

وكان يقول[5] المولوي الذي سمي كتابه كشف الأسرار: «أموت ولم اعرف شيئا الا ان الممكن مفتقر الى مرجح». ثم قال: «الافتقار امر سلبی اموت ولم اعرف».

اقول: ان هذه الآفة العظيمة والداهية الشديدة، إنما لحقت عقول هؤلاء المتفكرين لاعتمادهم طول العمر على طريقة البحث والجدل، وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل الحق وهي التامل في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ بقلب صاف عن نقوش الافكار المبتدعة، فارغ عن الوساوس العادية والنواميس العامية وعن محبة غيرالله من حب الجاه والشهرة والتقرب الى السلاطين بوسيلة الوعظ والتدريس وعن العيوب والرزايل النفسانية، كمحبة الجاه وما يلزمها من صرف وجوه الناس اليهم والاستطالة على الخلق والتوفق فی المفاتيح والتفوق ... على الاقران والاقبال الى الدنيا بكلية القلب والاخلاد الى الارض والتبسط في البلاد، الى غير ذلك من نتايج الهوى والعدول عن طريق الهدى والمحجّة البيضاء.

اذ مع هذه الشوائب والأعراض المكدرة انّى يتيسر للإنسان، الإخلاص ومتى ينهز له الفرصة بطلب الحق والآخرة والفراغ للذكر الحقيقي والا فالطريق الى الله

---

۱. طه (۲۰) آیه ۵.
۲. فاطر (۳۵) آیه ۱۰.
۳. الشوری (۴۲) آیه ۱۱.
۴. طه (۲۰) آیه ۱۱۰.
۵. الخونجی، کذا فی المفاتیح.

وهذا مذهب اكثر المعتزلة ومنهم «الزمخشري» و «القفال» وغيرهما من اهل الاعتزال وجمهور علماء الامامية ـ رحمهم الله تعالى ـ.

ورابعها منهج الراسخين في العلم الذين ينظرون ببصائر قلوبهم المنورة بنور الله وعيون عقولهم الصحيحة من غير عمى ولا عور ولا حول. فهم يشاهدون وجه الله في كل موجود ويعبدونه في كل مقام، اذ قد شرح الله صدورهم للإسلام ونور قلوبهم بنور الإيمان وكشف عنهم حجب الغيوب وازاح عنهم الامراض والعيوب، فهم لانشراح صدورهم وانفتاح روضة قلوبهم، يرون مالا يراه غيرهم ويسمعون مالا يسمع سواهم.

ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه ولا الخلط بينهما، الداخل تحت جنسهما كالفاتر من الماء، بل حالهم كحال الخارج من عالم الاضداد كجوهر السماء؛ فالخارج عن جنس الضدين ليس كالجامع للطرفين. وسنشير الى انموذج من كيفية مذهبهم ووصف طريقتهم.

ومنهم من تحير في هذا الباب واضطرب في فهم آيات الكتاب.

قال «ابوعبدالله محمد الرازي» صاحب «التفسير الكبير» وكتاب «نهاية العقول» وغير ذلك من التصانيف المعظمة في آخر مصنفاته وهو كتاب «اقسام اللذات» لما ذكر ان العلم بالله وصفاته وافعاله، اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة الشك، فعلم الذات عليها عقدة انها الوجود عين الماهية زائد عليها وعلم الصفات عليه عقدة انها امور زائدة على الذات ام لا وعلم الافعال عليه عقدة انه هل الفعل المطلق منفك عن الذات متأخرة عنها ام لازم مقارن لها. ثم انشد:

نهاية اقدام العقول عقال	واكثر سعى العالمين ضلال
وارواحنا وحشة من جسومنا	وحاصل دنيانا اذىً ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

ثم قال: ولقد تاملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفيّة فما رايتها يشفى عليلا ولا تروى غليلا ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن آقرأ في الإثبات «الرحمٰن على

ذلك وإن كان منافيا للقواعد العقلية عند غيرهم زعما منهم ان الذي لايكون في مكان وجهة؛ ممتنع الوجود وان الموجود منحصر فى ما يناله الحواس ويدرك بالالماس. وان الذي وصف عندالحكماء بانه لايشار اليه وليس بداخل في العالم ولابخارج ولامتصل ولامنفصل ولاقريب ولابعيد ولافوق ولاتحت ولامتناه ولا، لامتناه؛ ليس الا من صفات العدميات وسمات الفرضيات الذهنية الصرفة.

فان كل موجود موصوف بتلك الصفات او بمقابلاتها ولايمكن ارتفاع المتقابلين عن موجود واثبات اخس صفات الشيء، بل علامات للاشيء لواجب الوجود الحى القيوم بانه مدح وثناء او صفة كمال، يتعجب منه كل عاقل لبيب ولم يعلموا انَّ هذه الامور في الحقيقة سلوب لاوصاف النقايص، لانها اوصاف كمالية للذات الاحدية وله تعالى صفات حقيقية كماليَّة، سوى هذه السلوب إنما مجده وعلوه وبهائه بذاته لابهذه السلوب، لكن سلب النقايص مما يلزم الذات الكاملة بحسب الصفات الوجوديَّة الكمالية، كما ان سلب الجمادية يلزم الانسان بواسطة كونه ناميا وسلب الشجرية بواسطة كونه حيواناً وسلب الاعجمية لأجل كونه ناطقاً.

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايص، لاجل كونه في غاية الكمال من غير تركيب في ذاته ولافي صفاته.

وثانيها نهج ارباب النظر الدقيق واصحاب الفكر العميق وهو تأويل هذه الالفاظ وصرفها عن مفهومها الاول الى معان يوافق عقولهم يطابق قوانينهم النظريَّة ومقدماتهم الفكرية، التزاماً لتلك القوانين وتحفظاً على تنزيه رب العالمين عن نقايص الامكان وسمات الحدثان ومثالب الاكوان والجسمان.

وثالثها الجمع بين القسمين والخلط بين المذهبين، مذهب التشبيه والتنزيل في بعض الآيات والاخبار ومذهب التنزيه والتاويل في البعض الآخر منها.

فكل ماورد فى باب المبدأ، ذهبوا فيه الى مذهب التاويل، وكل ماورد في باب المعاد، جروا فيه على قاعدة التشبيه من غير تأويل.

الفصل الأول:

في اظهار شيء من لوامع علوم المكاشفة

اعلم: ان الناس اختلفت مذاهبهم في باب المتشابه من الآيات الالهية، كقوله تعالى: «يد الله فوق ايديهم»[1][2] وقوله: «الرحمن على العرش استوى»[3] وقوله: «مافرطت فى جنب الله»[4]، «وجاء ربك»[5] ونحو ذلك مما ورد في الكتاب والسنة، من الوجه والضحك، والحياء والبكاء والكلام والإتيان في ظلل من الغمام ومايجري مجراه من الالفاظ المشتبهة الكثيرة، بحيث لايعد ولايحصى على اربعة مسالك:

احدها مسلك اهل اللغة[6] واكثر الفقهاء واصحاب الحديث والحنابلة. وهو ابقاء الالفاظ على مدلولها الاول ومفهومها الظاهر من غير عدول عن

---

۱. الفتح (۴۸) آيه ۱۰.

۲. از كتاب مفاتيح (بحث متشابهات) مطالبى جهت توضيح مسائل مشكله با نشانى اعداد در رسالهٔ مستقل (صفحات ۹۸تا۱۲۱) آمده است.

۳. طه (۲۰) آيه۵.

۴. الزمر (۳۹) آيه۵۶.

۵. الفجر (۸۹) آيه۲۲.

۶. فى المفاتيح: مذهب اهل اللغة و (خ ل): مسلک اهل اللغة.

على القلوب من عالم الضمائر، من العالم بالسرائر وقدبينا ذلك وشرحناه في بعض مواضع من تفسير كتابنا الكبير، الجامع لأكثر مايوجد في التفاسير، المتميز عنها بعلوم الانوار وبطون الاسرار المكنونة المخزونة في كتاب الله المبين، الذي لايمسه الا المطهرون؛ الذين قلوبهم مطهرة عن وساوس الشياطين وصدورهم منشرحة بانوار المعرفة واليقين، خالية عن اوهام المعطلين وأقاويل المبتدعين ولنورد مانحن بصدده في فصول:

ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا
بالإيمان ولاتجعل فى قلوبنا غلاً للذين
آمنوا ربّنا إنّك رؤف رحيمٌ.

بسم اللّه الرَّحمن الرَّحيم

اللهم تباركت بالتقديس والتنزيه وتعاليت عن المثل والشبيه، انت الذى نورت سماوات الارواح بانوار معارف القرآن وصورت قوابل النفوس بكمال العقل والايمان، وكتبت في قلوبهم آيات كتابك وهديتهم الى سبيل جنابك[1] بفهم رموز كلامك وخطابك.

اجعلنا[2] عارفين بانواره، مهتدين برموزه واسراره عالمين لمعانيه، عاملين بمافيه، بحق مصطفيك الاخيار ومرتضيك الابرار، سيما محمد وآله الاطهار ـ صلواتك وتسليماتك عليه وعليهم ـ ماتعاقب الليل والنهار.

فيقول انزل خلق اللّه وافقرهم الى ربه محمد المسمى بـ: صدرالدين[3] الشيرازي:

هذه لمعة من لوامع علوم المكاشفة في فهم متشابهات القرآن، الذي وقع الاختلاف فيه بين الناس في ماسلف من الزمان والقرآن، قد فتح اللّه باب فهمه على قلبي ونور به سري ولبي وفضلني ربي على كثير من خلقه وهم اهل العلم، الظاهر[يون] المفتقرون على مايتادّى الى عقولهم من إحدى المشاعر المحتجون [المحتجبون] على مايرد

---

١. صدرالمتألهين در تفسير و كتاب مفاتيح الغيب به تفصيل متعرض اين مبحث شده است.
٢. االلهم اجعلنا ... خ ل.
٣. صدرالدين القوامى ...

(٢)

متشابهات القرآن

محصَّلة اصلاً اوفي الذهن، لا بان يكون الموضوع مما قد فرض وتمَّ فرضه في نفسه، ثم خصِّص الحكم عليه بالتقدير المذكور، حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقَّتة أو المقيدة، ليلزم كون القضيَّة مشروطة في المعنى وان كانت حمليَّة في الصورة. فليكتف بهذ القدر من هذا المطلب في هذا المختصر وزيادة الكشف يطلب من كتابنا الكبير [الأسفار الأربعة] والتوفيق من الله العليم الخبير[۱].

۱. وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة النفيسة: «المسائل القدسيَّة» التى الَّفها الحكيم العلامة شيخنا الأقدم واستاذنا المقدم، مفخر علماء العالم افضل المحقّقين وصدر المتألّهين ـ عليه منى السلام والتحيَّة ـ ليلة الثالثة من شهر رمضان سنة ۱۳۹۰ هـ. ق.

مصنِّف نحرير در هيچ يک از آثار خود از اين رساله اسمى نبرده است، مگر در مبحث وجود ذهنى «الشواهد الربوبيَّة» كه فرموده است: ما اين مسأله را دراسفار به نحو تفصيل و در اين كتاب «شواهد» به نحو اختصار و در حكمت متعاليه برزخ بين اجمال وتفصيل تحقيق نموده ايم «وفى الحكمة المتعالية بسطاً متوسطاً». ملاصدرا اين كتاب را در آراء اختصاصى خود به سلك تحرير آورده، ولى موفق به اتمام آن نشده است. وانا العبد الفانى سيِّد جلال الدّين الآشتيانى.

اجتماع النقيضين في الذهن والخارج.

وكذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق وكذا الشريك الباري تعالى، فيلزم وجود فرد منه في الواقع ايضاً، لأنه وجد في الذهن فرد مشخّص لشريك الباري. فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني والا لم يكن شريكاً للباري.

وجوابه كما يستفاد من الأصول الذي سلف منّا: ان القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود، حمليات غير بتيّة وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد. فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات، حتى عدم نفسه وعلّته وعدم العدم ومفهوم الممتنع ويحكم عليها باحكام غير بتيّة، بل يقدّره لاعلى ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع، اذكل مايوجد في الذهن يحمل حملاً شايعاً عليه انه ممكن وان حمل مفهوم الممتنع على نفسه حملاً آخر، كما عرفت مراراً فاحسن اعماله في كثير من الإشكالات لينكشف المخرج عنها، وبه يخرج الجواب عن شبهة المجهول المطلق المذكور في كتب المنطق حين حكم بانه لابدَّ من تصور المحكوم عليه في كلِّ قضيَّة، بل هي من جملة امثلة هذا الإشكال*. و مآل الجواب في الجميع واحد وهو: [ان العقل] يقدران يتصور مفهوماً ويجعله عنواناً لطبيعة باطل الذات او لأمر مجهول مطلق ويحكم عليه بامتناع الحكم وعدم الإخبار عنه.

فباعتبار وجود هذا المفهوم العنواني في الذهن، يصير منشأ لصحَّة الحكم على الممتنع بامتناع الحكم عليه وعلى المجهول المطلق بـ[عدم] الإخبار عنه، لأن صحَّة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن معلوم وامتناعه يتوجه اليه من حيث كونه نفس مفهوم الممتنع وعنوان الممتنعات ونفس مفهوم مجهول المطلق وعنوان المجهولات المطلقة.

فعلم ان هذه القضايا ونظايرها، حمليَّات غير بتيَّة وهي وان كانت مساوقة للشرطيَّة، لكنها غير راجعة اليها، كما يظن للفرق بينهما بان الحكم في هذه الحمليَّة على المأخوذ بتقدير بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة

احكامـهـا المتـعـلقـة بوجـودها العـيني ، اذ لاوجـود لأمثـالهـا لأنهـا امـور عـقليَّـة من لوازم الماهيات او عدميَّة من صفات المعدومات .

لكن اجـيـب عن هذاالإيراد بمـا سنقـرِّر في هـذاالكتـاب [من] ان : لكـلّ مـعـنىً من المعاني وعين من الأعيان نصيباً من الوجود وحظّاً من الحصول هـو وجودها الأصيل الذي يترتب عليه اثره وحكمه .

فـالزوجيَّـة (مثلاً) له وجـود اصيل وهو كـون مـوصـوفـهـا على نحـو ينتزع الذهن منه الانقسـام بمتساويين وهو الوجـود الخارجي لـه واما عند تـصورالقوة المُدرِكَة معنا الزوجيَّة اوالانقسـام بمتساويين ، فـلايصير في الواقـع بحيث إذا ادركـه ذاهن ينتـزع منه ذلك المعنى كمـا ان الصفـحة المنقوشـة بالنقوش الكتـابيَّة الحسيَّة ، متـصفة بـتلك النقوش بالمعنى المذكور .

وامـا من قرأها وحـفظهـا في قوته الذاكـرة ، لايكون بالصـفـة المذكورة اي المنقـوش بالنقوش الحسيَّة الخارجيَّة . اذ ليس بحيث اذا فتّش دماغه احد يشاهد ويقرأ تلك النقوش من صفحة ادركه . (ويقرأ تلك النقوش فى صفحة ادراكه ـ م ، د ـ) .

اللهم الا مـن جـهـة اخـرى فـي عـالم [آخـر] ، فكذا الحكم في امثـال مـا ذكـروا ، نظايره . وامـا العـدم والامـتناع ونظايرهمـا ، فـلاصورة لهـا في العـقل ، بل العـقل بقـوته المتصـرفة ، يجعل بعض المفهـومات صورة وعنواناً لأمـور باطلة ويجعلها وسيلة لتـعرف احكامـها ، لينكشف بـهـا احكام الموجـودات من حيث التـقـابل والتـخـالف ، لأن الأشـيـاء قد تعرف باضدادها ومقابلاتها كما يعرف بامثالها .

الاشكال الخامس

انه يلزم ان يوجد في اذهانـنا من الممتنعات الكليـة اشخاص حقيقيَّـة يكون بـالحقيـقة اشـخاصـاً لها ، لابحسب فـرضنا لأنا اذا حكمنا على اجتمـاع النقيـضين بالامتناع بعـد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى ، متشخصاً متعيناً . فالموجود في ذهننا فـرد شـخـصى من اجـتـمـاع النقـيـضين . مع ان بـديهـة العـقل يجـزم بامـتناع

فليحسن المسترشد اعمال رؤيته في ذلك التحقيق، لينحل منه الإيراد بنظائر هذه النقوض ان كان يساعده من اللّه التوفيق.

وبهذا الاصل يندفع الإشكال المشهور المسطور في الكتب الدائر على السنة الجمهور، وهو: لزوم تصور الكواذب للمبادي العالية بناءاً على كونها خزائن المعقولات التي يتصورها الإنسان ويسترجعها متى شاء. ففى الكواذب الباطلة التى يتصورها الإنسان بقوته الوهميَّة ويذهل عنها يجب ان يكون صورها محفوظة في خزانة عقليَّة. والحلّ ما اشرنا اليه واحسن تدبره وتامل كي تدرك حق تصوره.

***

وهاهنا وجوه من الجواب دائرة على السنة من لهم نصيب من الكتاب.

منها: ان مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتاصَّل، الذي به الهويَّة والعينيَّة وغير المتاصل الذي به الصورة العقليَّة. فان المتصف بالحرارة مايقوم به الحرارة العينيَّة، لاصورتها الذهنيَّة. والتضادُّ انما هو بين هويَّة الحرارة والبرودة واشباهها (اشباههما ـ خ ل) لابين صورة المتضادين.

وبالجملة هذه الصفات تعتبر في حقايقها، انها بحيث اذا وجدت في المواد الجسميَّة، يجعلها بحالة مخصوصة ويؤثّر فيها بما يدركه الحواس.

مثلاً الحرارة تقتضى تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها، والإستقامة حالة قائمة بالخط مما يكون اجزائه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكُّلات، فاذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالَّة فيها، لم يلزم الّا الاتصاف بما من شانه ان يصير الأجسام به حارّة اوباردة او مشكلة [متشكلة] او غير ذلك، لا ان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعاليَّة الماديَّة.

ولقائل ان يقول: هذا لايجري في النقض بلوازم الماهيات والأوصاف الانتزاعيَّة والإضافات المسلوبة عن النفس دائماً او وقتاً (ما) كالزّوجيَّة والوجوب الذاتي والعليَّة والأبوَّة وامثالها، مما ليست من الامور الخارجيَّة في صفات المعدومات كالعدم والامتناع وامثالهما. اذ لايتيسر لاحد ان يقول: ان اتصاف محل الزوجيَّة والعليَّة والامتناع من

ضعف المشاهدة اما ضعف الآلة او آفة في القوة المدركة اوحجاب بينها وبين المدرَك او التفات الى عالم، غير العالم الذي فيه ذلك المدرَك. فمادام الإنسان ملتفتاً الى هذاالعالم مستعملاً للحواسّ الظاهرة، فلايمكنه مشاهدة عالم الباطن المثالى، الّا على سبيل التخيُّل. اللّهم الّا لبعض النفوس القويّة التي لايشغلهم جهة عن جهة وعالم عن عالم. واما مشاهدة عالم مثل النوريَّة العقليَّة، فهي تفتقر الى تجريد النفس من هذا العالم اتمّ تجريد. وكذا يحتاج الى رفض عالم الأشباح الباطنيَّة ايضاً.

الوجه الثانى: بعد التنزل عن هذا العالم وتسليم ان التخيُّل والتصور يستلزم القيام الحلولي للصور الخياليَّة بالنفس، هو: ان شرط الإتصاف بشيء هوالإنفعال والتأثُّر منه دون مجرد القيام؛ فان المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونيَّة لها الأحاطة العلمية بها على نحو ارتسام تلك الأشياء، كما هو مذهب المعلم الأول وتلاميذه والشيخين المعلمين ابي نصر وابي على ـ قدس سرهما[1] ـ.

ومع ذلك هذه المبادي منزهة عن الاتصاف بسمات المواد والأجسام، لأن قيام الصور الكونيَّة بمباديها الفعالة من جهة الإضافة والتاثير، لامن جهة الانفعال والتأثر عنها. وليس بلازم ولاثابت ان مجرد قيام امر بالشيء يوجب (وان قيام امر بشيء لايوجب ـ خ ل) اتصاف ذلك الشيء به الا ان يكون وجوده فيه ويغيره عما هو عليه.

ولست اقول: ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لايصح ام يصح؟ لأن ذلك حديث آخر، لاينطبق هذا بغرضنا هذا أصلاً.

الوجه الثالث: وهو ايضاً بأستعانة الرجوع الى ماسبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل؛ فان مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشايع الصناعي، فلايلزم من الاتصاف به الإتصاف بالكفر، حتى يلزم ان من تصور معنى الكفر يصير كافراً وكذا الحكم في مفهوم النقيضين ونظائرهما، وهذاالوجه للعقليات اليق كما ان الأول للخياليات.

١. في نسخة م: «قدّس الله اسرارهم ...».

فما يفيض منه على العقل الصافي عن الأعراض والكدورات النفسانيّة اوتصل اليه همّة اولى المعارج الملكوتيّة لايعتريه شايبة شكّ وريب ولايلحقه وصمة نقص وعيب.

الاشكال الرّابع

انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارّاً وبارداً عند تصور الحرارة والبرودة ومتحيزاً ومعوجاً ومستقيماً وكروياً ومثلثاً ومربعاً وكافراً عند تصور هذه الأشياء وحصول صورها فيه، والواقع خلافه بديهة واتفاقاً.

بيان اللزوم ان الحارّ ماحصلت فيه الحرارة وحلّت فيه والبارد ماحصلت فيه البرودة وحلّت فيه والحلول هوالاختصاص الناعت، فيجب ان يكون حقائق تلك المعلومات اوصافاً ونعوتاً للذهن. وهكذا الحال في ساير هذه المشتقات، فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام وبالأمور المتضادّة والمتناقضة عند تصورها الضّدين والنقيضين.

والجواب عنه بوجوه من العرشيات:

الأول: ان صور هذه الأشياء عند تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس من غير ان يحلّ فيها. بل كما ان الجوهر النوراني اي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة، يدرك بعلم حضوري اشراقي مايقابل العضو الجليدي من الألوان والاشكال وغيرها، فكذلك عند اشراقه على المتخيّلة يدرك بعلم حضوريٍّ اشراقيٍّ الصور الخياليّة المباينة لذات النفس، من غير حلول؛ بل كما ترى النفس وتحسّ صورالأشياء الخارجيّة [بالباصرة وغيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنية] الواقعة في عالم الباطن بالحاسّة الخياليّة وغيرها من غير الحلول. والوجدان لايحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم، فكان الخيال باصرة عالم الغيب والباصرة خيال عالم الشهادة.

واما التخيل الذي ليس على سبيل المشاهدة عنداليقظة والنوم، فهو ايضاً مرتبة من الرؤية الباطنيّة ضعيفة كرؤية حاصلة من ضعيف البصر في هذاالعالم واسباب

مقامـه اللايق به[1]. وبالجـملة قول افلاطن واسلافه العظام في غـاية القوة والمتانة والاستحكام، لايرد عليه شيء من نقوض المتاخرين وايراداتهم كما ستطّلع عليه ان شاء اللّه.

ومنشا ايراد تلك النقوض انما هو قصور المدارك عن درك (ثناء هم ـ كذا) [شأنهم] ومقامهم وفقد الإطلاع على مقاصدهم ومرامهم، بل عدم الوقوف على مقدماتهم ومبانيهم الدقيقة واصولهم الغامضة العميقة وسوء فهم اللاحقين لدرك ـ ثناء ـ [شان] السابقين المقربين، انما هو لبناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النوريّة العلميّة واللّوامع القدسية العقلية، التي لايعتريها وصمة شكّ وريب ولاشايبة نقص وعيب، لاعلى مجرد الأفكار البحثيّة والأنظار التعليميّة التي سيلعب بالمعوّلين عليها والمعتمدين بها الشكوك وطعن اللاحق منهم فيها للسابق ولم يتصالحوا عليها ولايتوافقوا فيها، بل «كلما دخلت امّة لعنت اختها».

ثم هؤلاء العظماء من كبار الحكماء والأولياء وان لم يذكروا حجّة على وجود تلك المثل النوريّة واكتفوا فيه لغيرهم بمجرّد الحكاية والرمز، كما هو عادة الأنبياء والأولياء، لكن ينبغي لمن يأتي بعدهم ان يعتمد بما ادّعوه ويجزم بما شاهدوه ثم ذكروه.

وليس لاحد ان يناظرهم فيه، كما لم يناظر احد من المنجّمين في اصول علم النجوم والأحكام لأبرخس، ولابطلميوس، بل قلدوهم وبنوا علومهم واحكامهم على ماشاهدوه من اوضاع الكواكب واعداد الأفلاك بناءاً على ترصّد شخص او اشخاص، بوسيلة آلة حسيّة واخرى مدريّة او نحاسيّة او غيرها.

فاذا اعتمد الإنسان في الزيجات والتقاويم على الرّصد الحسّي واعتبر قول واحد او جماعة من اولى الدقّة والنظر في الأمور المقداريّة والعدديّة، فبأن يعتبر اقوال فحول الأولياء والعرفاء المبتنية على ارصادهم العقليّة وخلواتهم ورياضاتهم المتكررة التي لايحتمل الخطاء وكان اخرى [ـ كان احرى ـ] لخلو عالم القدس عن الغلط والشر،

---

١. ويرجع هذا ايضاً الى عدم جوازالتشكيك في الذاتيات وهو نقاوة حجته الثّانية في الشفاء.

الشايع كمامرّ مراراً، ودلايل الوجود الذهني لايعطي اكثر من هذا في العقليات.

هذا غاية مايتأتّى لمن يرى رأي المشائين وينتحل بمذهبهم في الاكتفاء بوجود العقليات الصُّوريَّة المحاذية للأنواع الجسمانيَّة، بظرف الذهن ودار الكيفيات النفسانيَّة، التي بمنزلة كتابة الحقايق وحكايتها لاعينهاواصلها، ولايذعن بوجود عالم عقلي فيه صور جميع الحقايق على الوجه المقدس العقلي.

واما من يؤمن بوجود هذا العالم الكبير الشامخ الإلهي الربَّاني، الذي فيه معاد الاولياء والحكماء وجنَّة المقربين، فله ان يقول: كون بعض من افراد الماهيَّة النوعية مفارقا عن المادة ولواحقها وبعضها مقارناً لها مما لم يحكم بفساده بديهة ولابرهان، ولاوقع على امتناعه اتّفاق، كيف ونحن قد صحَّحنا دليله واوضحنا سبيله بفضل الله وتاييده.

وقد ذهب العظيم افلاطن واشياخه الذين هم سادات الحكماء الكرام ورؤساء الأنام، فيما تقدم من الأيام، الى انّ لكلّ من الانواع الجسمانيَّة فرداً في العالم العقلي، هو ربُّ سايرالأفراد وصفو كدرها ومبدأ نوعها وواسطة وجودها من ربِّ الأرباب ووسيلة رزقها وبقاءها من مسبِّب الأسباب وهو ذوعناية بها، على المعنى المقرَّر عندهم من رحمة العالي على السافل وعطوفته الخالية عن شوب النقص والافتقار.

والدليل الدال على ان افراد نوع واحد، لايختلف بالتقدم والتاخُّر والكمال والنقص والجوهريَّة والعرضيَّة وغيرها من صفات الشرف والخسَّة على تقدير تمامه انما يتمّ بحسب[1] نحو واحد من الكون، لابحسب الوجودين وباعتبار الموطنين.

وامَّا الاعضال الذي ورد فى كون بعض الأفراد جسماً مركباً حيوانياً لحمياً وبعضها بسيطاً فارداً مجرداً نورياً، فقد تفصينا عنه ونذكره فيما سيجيء من الكلام في

---

١. واعلم ان الشيخ واتباعه استدلُّوا على امتناع وجودالصور الالهية بأنّ افراد نوع واحد لايختلف باختلاف انحاء التشكيك وانّه لايمكن ان يكون للانسان مثلاً افراداً ماديَّة ومثاليّة وعقليّة واعترض عليه المصنف العظيم (رض): بان ذلك على تقدير اتقانه، انما يكون في المتواطئة من المهيات لاالمشككة، لانه على فرض التشكيك يكون هذا اول الكلام.

وقوله بـ: ان الجوهر هوالذي من شأن ماهيّته، اذا وجدت في الخارج ان تكون لافي موضوع، اخذ يشنع على معاصره القائل بـ: ان ماهيّة الجوهر الموجودة في الذهن ليس جوهراً في الذهن، بل عرضاً وكيفاً؛ ان هذا قول بانقلاب الجوهر كيفاً.

وقد ذهل عن ان هذا الالتزام وارد عليه بأبلغ وجه؛ فان مايلزم على معاصره بحسب الوجودين، يلزم مثله عليه بحسب وجود واحد، فان المقولات اجناس متباينة.

ويلزم على مذهبه ان يكون صورة الجوهر في الذهن، مندرجاً تحت مقولة الجوهر حسبما اعتبره من القيد المذكور، وهي ممّا يصدق عليه معنى الكيف ايضاً بأيّ اعتبار اخذ.

فان الموجود من النفس الشخصيّة المحفوف بعوارضها ولواحقها النفسانيّة، موجود خارجي وهو عرض فيكون كيفاً نفسانياً خارجيّاً وان كان جوهراً ذهنيّاً لاخارجيّاً على عكس ما اختاره وقدمرّ ان المراد من كون شيء خارجيّاً وذهنيّاً، ليس مجرد خروجه عن النفس وعدم خروجه عنها، ليلزم ان يكون العلم والقدرة والشجاعة من الأمور الذهنيّة. بل المراد منه ترتب الاثار والأحكام المختصّة بحقيقة ذلك الشيء وعدمه. ولاشكّ ان الموجود من الجوهر فى النفس يترتب عليه آثار الكيف بحسب الخارج، اي الواقع لظهور ان الإنسان العقلي ليس جسماً ولانامياً ولاحسّاساً ولاناطقا.

اللهُمَّ الّا ان يلتزم في معانى هذه الأشياء، بل في جميع الحدود للأمور الجوهريّة التقييد بكونها «اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا». وحينئذ لافرق بين القول بكون الصورة العقليّة كيفاً بالفعل وبين كونها جوهراً بهذه المعاني. ولعلّ القائل بمذهب الشبح والمثال، لايعجز عن مثل هذا الاعتذار[1].

فالحق ان مفهوم الانسانيّة وغيرهامن صورالأنواع الجوهريّة، كيفيات ذهنيّة يصدق عليها معانيها ومفهوماتها وحدودها بالحمل الأولي الذاتي ويكذب هي عنها بالحمل

---

١. والسيد السند حيث قال معنى انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات هو: ان الصورة العقليّة من الانسان جوهر لانها في الخارج كانت جوهراً مثلاً واما في الذهن، فلا استبعاد ان تنقلب كيفاً واعترض عليه معاصره الجليل: ان القائل بالشبح يعجز عن مثل هذا الاعتبار.

بيان ذلك: ان كلّ مفهوم كلّي تعقّلنا فيوجد ذلك المفهوم في الذهن، كما قرّرتم فوجوده فيه أما مع التشخص أوْلا والثاني محال، لأن الوجود لاينفكّ عن الشخص[١] ووجود المبهم، مبهماً غيرمعلوم وعلى الأول يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقُّلنا الإنسان، انسان شخصيٌّ مجردٌ عن الكمِّ والكيف وساير العوارض الماديَّة، اذلو قارنها لم يجز ان يحصل في العقل المجرد، لكنّ التالي باطل بديهة واتفاقاً، فالمقدم مثله.

والجواب:

ان الموجود في الذهن وان كان امراً شخصياً، الاّ انّه عرض وكيفيَّة قائم بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ عنه ذلك الفرد، نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا حكم العرض الجسمانى وتعقُّله.

وقد علمت من طريقتنا في دفع الاشكال الأول، ان الماخوذ من الجواهر النَّوعيَّة الجسمانيَّة في الذهن هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها وشخصياتها.

وامَّا كليَّة الموجود الذهني وصدقه على كثيرين، فباعتبار اخذه مجردة من العوارض الشخصية الذهنية والخارجيَة. ثم لااستحالة في كون شيء واحد كلياً باعتبار وجزئياً باعتبار، كمامرَّ سيما بالقياس الى الوجودين على ماهو المشهور. والحق ان كون الشيء كليَّاً شرطه بعد التجريد عن الزوايد الشخصيَة، ان يكون موجوداً بنحو ضعيف شبحي ومدركاً بادراك غير شهوديٍّ اشراقي، كما حقّق في مقامه.

وان الَّح ملحٌّ وارتكب مرتكب كالمحشِّي لكتاب التجريد[٢] وامثاله ان الانسانيَّة التي في الذهن، يشارك الانسان في الحقيقة الإنسانيَّة وهي جوهر وحالَّة في الذهن ومحلُّها مستغن عنها، فقد ركب شططاً ووقع فيما لانجاة عنه على ما علمت آنفاً. ثم العجب ان المولا الدَّوانيّ مع اصراره على جوهريَّة المعقولات الجوهريَّة الموجودة في الذهن.

---

١. عن التشخص ... ل. ق.

٢. وهو الحكيم النحرير ملا جلال في حواشي: القديم و الجديد و الاجد.

بحيث يمرّ سطح واحد وهمي على الجميع وساير الشرايط المخصوصة يوجب ان يظهر للنفس عكساً وخيالاً من الموجود العيني بتوهم ان هذا بعينه هو وليس كذلك، بل الشخص موجود عيني بالذات والشبح معدوم بالذات موجود بالتبع، اي بالمجاز والماهيَّة مشتركة بينهما، لأن الماهية الموسومة بالعين الثابت حالها كذلك في الثبوت بالعرض. واسم الخيال اذا استعمل بمعنى الاعتقاد المخالف الواقع على الأشباح المرآتيَّة احقّ من غيرها.

لأن وجودها لايكون الاّ على غلط الحسّ ككثير من الأوضاع والهيئآت الحاصلة من أغاليط المرآيا والرطوبات الصقيلة كـ «قوس-قزح» و«هالة» وذهاب العين ومايراه الأحول من ثوانى الصُّور. ونسبتها الى الباصرة، كنسبة الصدى الى السامعة[1]. بل لكلٍّ من الحواس الظاهرة يقع شبه محسوس من بابه يتوهم انه ذلك المحسوس بوسط غلط الوهم الاّ انه ليس ايَّاه.

فكلٌّ هذه الأمور عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجيَّة، كما ان ماسوىٰ انحاء الوجودات من الماهيات اعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات وظلال وعكوس، حاكية لها وحكاية الشيء ليست هي حقيقة ذلك الشيء كما في[2] الفرس:

همه عالم صداىِ نغمهٔ اوست — كه شنيد اين چنين صداى دراز؟

الاشكال الثّالث

اشكالٌ ودفعٌ

انه لوكان للأشياء وجود في الذهن - على ماقررتم - يلزم ان يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسميَّة والأنواع العرضيَّة، فرد شخصى مجرد عن المادة ولواحقها يكون ذلك الشخص كلياً ونوعاً.

---

۱. في المنظوم: آن صدا كو اصل هر بانگ و نداست — خود صدا آنست ديگرها صداست

۲. كما في نظم الفرس ... ل ق.

وجميع السلاك من الأمم المختلفة وارباب الشرائع .

تعقيب وتحصيل

انا ممن يؤمن بوجود هذاالعالم المتوسط بين العالمين الحسّي والعقلي[1] كما ذهب اليه الحكماء المقتبسين انوار الحكمة من مشكاة نبوّة الأنبياء ـ سلام الله عليهم اجمعين ـ حسبما قرّره وحرّره صاحب الاشراق ـ قدس سره ـ الّا انا نخالف مع هذا الشيخ، العظيم الحكمة والذوق في كيفيّة تقريره وتحريره لهذا المطلب بامور :

الأول : ان الصور المتخيِّلة عندنا موجودة في عالم النفس وصقعها بمجرد تأثيرها وتصوريها، كما أومانا اليه، لافي عالم آخر خارج عن ذاتها بتأثير مؤثر مباين لها، كمايفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيِّلة ودعاباتها الجزافيّة وما يعبث بها من الصور الاختراعيّة والأشكال القبيحة الشيطانيّة المخالفة لفعل الحكيم، ليس الّا في العالم الصغير النفساني لاجل شيطنة القوة المتخيلة في تصويرها وتشكيلها، فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت .

نعم اذا اتصلت النفس بالمبادي العالية واعتدلت صفاتها، فيوشك ان يكون فعلها فعل الحق، كما للأنبياء والأولياء ويكون من شانها ان تخاطب بقوله تعالى «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى[2]» .

والثاني : ان الصور المرآتيّة موجودة عنده في عالم الخيال وعندنا هي ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة في هذا العالم، ثبوتاً ظليّاً أي وجوداً بالعرض لابالذات، فان وضع المرآة وصفاءها وتوسط الجسم المشف بين الجليديّة والمرآة وكذا بين المرآة والشخص الرائي على وضع خاصٍ من وجود زوايا ثلاث :

احداها : الشّعاعيّة الأصليّة . وثانيها : الانعكاسيّة . وثالثها : التي توسط بينهما

---

١ . هذه العبارة : انا ممّن ... موجود . في حواشي الشفا وكتاب الاسفاروغيرهما .

٢ . الانفال (٨) آيه١٧ .

ومما يعوّل على الاستدلال به عليه في «حكمة الإشراق» هو: إن الإبصار ليس بالانطباع في العين، كما هو رأي المشائين، ولابخروج الشعاع منها الى المرائي كما هو مذهب الرياضيين بوجوه ذكرها*. فيكونُ بمقابلة الصورة المستنيرة للعين السليمة لا غير، اذ بها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري بالمرائي فرآه.

قال: «فكذلك صورة المرآة ليست في البصر، كما علمت وليست هي صورتك او صورة مارايتها بعينها كما ظنّ». لأنه بطل كون الإبصار بالشعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه ونسبة الجليديَّة الى المبصَرات كنسبة المرآة الى الصورة التي يظهر منها. فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليديَّة، بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير؛ فان كان له هويَّة في الخارج فيراه وان كان شبحاً محضاً، فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة.

فاذا وقعت الجليديَّة في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الأشياء المقابلة، وقع من النفس ايضاً اشراق حضوري، فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجة، لكن عند الشرايط وارتفاع الموانع. وبمثل ما امتنع انطباع الصورة في العين، يمتنع انطباع ما في موضع من الدّماغ. فاذن الصور الخياليَّة لايكون موجودة في الأذهان، لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولافي الأعيان والّا لرآها كل سليم الحس. وليست عدماً محضاً والّا لما كانت متصورة للنفس ولامتميزة ولامحكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتيَّة. واذ هي موجودة وليست في الأعيان الحسيَّة ولافي عالم العقول، لكونها صوراً جسمانيَّة مقداريَّة ولاعقليَّة[1].

فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمّى بالخيال المنفصل لكونه غير ماديٍّ، تشبيهاً بالخيال المتصل. وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الأقدمون كـ «افلاطون» و«سقراط» و «فيثاغورس» و «انباذقلس» وغيرهم من المتألّهين

---

١. في نسخة د، ط: صوراً جسمانيَّة لاعقليَّة.

او مظاهر طبيعيَّة، كالمرايا الصناعيَّة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الأعظم، كما هو راي صاحب الإشراق تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس والأفلاطونيِّين، اوفي عالم مثالها الأصغر على ماذهبنا اليه. وبالجملة فانَّما يثبت بدلايل الوجود العلمي للأشياء الصوريَّة وجود عالم آخر وان لها وجوداً آخر سوى مايظهر على الحواسّ.

وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند المدارك الباطنيَّة، بل يشاهد النفس المجردة المنزهة لذاتها عن الوجودين المستعلية بجوهرها عن العالمين بمعونة القوى الباطنيَّة، كمايشاهد هذه الأشباح الهيولانيَّة بمعونة القوى الظاهرة، كما يشاهد الذوات العقليَّة النوريَّة بذاتها المجردة النوريَّة المفارقة عن الكونين.

والحق ان للنفس في ذاتها تنزُّلات وترقيات ولها وحدة جامعة، تارة تنزل الى مرتبة ارض الحس المكتنف بالمادة العنصريَّة، وتارة تصعد الى سماء العقل، وتارة تتوسط بين العالمين. ففي كلٍّ مرتبة من المراتب الثلاث يكون في عالم من هذه العوالم ويدرك الموجودات والصُّور التي تخصُّ بذلك العالم من جهة اسباب ومناسبات، واغراض ودواع يتأدَّى بها الى عالم خاص وموجودات خاصَّة منه، هذا خلاصة الكلام في هذا المقام. ومن استحكم هذا الأصل، انكشف له كثير من الحقايق الحكميَّة والأصول الدينيَّة والمقاصد الشرعيَّة[1] وينحل عليه كثير من الاشكالات الواردة في اثبات الوجود الذهني كما لايخفى.

وقد تصدى الشيخ الإلهي صاحب المكاشفات النوريَّة «شهاب الدين» المبرور لوجوه من الأدلة على وجود العالم المقداري البرزخي. لكن اكثر اعتماده على الكشف الصحيح في هذا المطلب.

---

١. ومنها مسألة تجسم الأعمال وحشر الناس على صور نيّاتهم وكيفيَّة تبدل الخلود الاخرويّة وبها يثبت اصل مسألة المعاد وكيفيَّة استحكام بنيان الصور البهيميّة والملكيّة وعدم انقطاع العذاب عمّن تحول هذه الصور في نفسه وصارت من حيث الرسوخ، كالطبيعة الثانية وغيرها من اللطايف الواردة في الاخبار والايات.

لبخار حاصل في حشو الدماغ.[١]

وكذا اذا تصورنا زيداً مثلاً مع اشخاص اخرى، انسانيَّة تحصل في تلك الكيفيَّة المسماة بالخيال، اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الادميين، مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنايعهم، وهومِمَّا يجزم العقل ببطلانه، وكذا لوكان محلُّ هذه الأشياء الروح الدماغي، فانه شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير، مما لايخفى بطلانه.

والاعتذار بـ: ان كلاً منهما يقبل القسمة لا الى نهاية غير مسموع، فان الكف لايسع الجبل وان كانا مشتركين في قبول القسمة من غير نهاية. وكذا الإعتذار بان الأشخاص الخياليَّة ذوات مقادير صغيرة الآ ان النفس تستدلُّ وتقيس اليها مقاديرها الخارجيَّة، لأجل وقوع نسب بينها كالنسب التي بين الخارجيات، لظهور ان النفس عند مشاهدتها الأشياء في لوح بنطاسيا، على مذهب الإنطباع اوفي الخيال لايستدل من واحد، واحد من الصور المرئيّة الحاضرة عندها على مافي الخارج. فالإشكال غير مندفع بامثال هذه الاعتذارات الواهية.

فالجواب الحق انما يتاتى بالإيمان بوجود عالم مثالي، منفصل عن الخيال كما ذهب اليه ارباب الشرايع الإلهيَّة من الخسروانيِّين والمتالهين من الإسلاميين، على الوجه المحقق الذي كشفنا واوضحنا سبيله وقومنا دليله على ماسنشير اليه.

واما من لم يؤمن بوجود عالم آخر في الخارج غير هذا العالم الذي يدرك باحدى الحواسّ الظاهرة، فلافسحة له عن مضيق هذا الإشكال ولامندوحة الآ بالاعتراف بالقصور عن رتبة الكمال. على انهم لم يبرهنوا على ارتسام الأشباح الخياليه وانطباع الأمثلة المقداريّة في القوة الدماغيَّة ببيان واف ودليل شاف، كما لايذهب على متتبعي كتبهم واقوالهم، بل ليس لهذه القوى الإدراكيَّة الآ كونها آلات واسباب مُعدَّة لإدراكها

---

١. قد تقرر عندالمعلم الاول ومتبعيه من المشّائين والشيخين ابي نصر وابي على وتلامذته والجمهور المتأخرين ان ظرف الوجود الذهنى فينا انما هو قوانا الادراكيَّة ... وفي ذلك اشكالات ينبغي ذكرها و الجواب عنها.

ولا كاذب في هذا القول.

فمفهوم الإنسان معنىً وهو الحيوان الناطق، يوجد في هذا العالم الأدنى بوجودات متعددة وفي العالم الأعلى بوجود واحد. اما هذه فهي الوجودات التي يصدق على كل منها انه جوهر قابل للأبعاد نام حساس ذو ادراك كلى. و اما ذاك فهو وجود يصدق عليه انه: جوهر قايس فعال للمعقولات، ذو عناية بالمحسوسات التي هي امثلة لذاته، وكذلك قياس وجوده خارجاً وذهناً.

ففي الخارج يظهر من مظاهر حسيَّة متعددة وفي الذهن يظهر للنفس من مظهر واحد عقلي مسمّىً بروح القدس، وسيلة كيفية نفسانيَّة هي شعاع يقع منه على النفس يحصل به ملكة نورانيَّة بها، يقع المشاهدة العقليَّة لذات ذلك المفارق.

فبنور يقع منه على النفس يرى ذاته النيِّرة. فبالنور يرى النور، كما ان بنور الشمس ترى الشمس وهكذا تكون مشاهدة كلّ معلول لذات علته الفياضة.

[الاشكال الثّاني]

انا نتصور جبالاً شاهقة وصحاري واسعة، مع اشجارها وانهارها وتلالها و وهادها[1].

ونتصور الفلك والكواكب العظيمة القدر، كثيرة العدد على الوجه الشخصي المانع عن الاشتراك. فوجب على ماذهبوا اليه ان يحصل تلك الأمور في القوة الخياليَّة التي ليست جسماً عظيماً او صغيراً ولا متقدرة بمقدار عظيم او صغير. بل كيفيَّة وقوة عارضة

---

١. آنچه که در این صفحه وصفحات دیگر ذکر می شود، نقل اشکالاتی است که بنا بر قول به وجود ذهنی وارد نموده اند و محققان از آن جواب داده اند. همانطوری که می بینیم اشکال را بدون عنوان ذکر نموده است. در اسفار در مقام بیان تقریر اشکالات، این اشکال را به عنوان «الاشکال الثانی» تقریر فرموده است و در مقام تقریر اشکالات قبل از نقل اشکال گفته است: «في ذكر شكوك انعقاديّة وفيه فكوك اعتقاديّة ... الاشكال الاول ان الحقايق الجوهريّة ... الاشكال الثّاني انا نتصور جبالا ...» رجوع شود به تعلیقات نگارنده در آخر کتاب.

هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها، لاذواتها وحقايقها، حصول تبعي انعكاسي.

ومن هاهنا أيضاً يظهر ظهوراً تاماً ان مفهوم كلّ شيء لايلزم ان يكون مصداقاً له. اذالماهيات هي نعوت وحكايات واوصاف للوجودات وصفة الشيء الموصوف، لايلزم ان يكون موصوفة بتلك الصّفة، فان الشجاعة مثلاً صفة للرجل الشجاع صادقة عليه وليس للشجاعة شجاعة.

[المقصد الخامس: في دفع الاشكال وهو]:

قريبة الماخذ مما سبق ان للحاصل للنفس الانسانيّة [حين] موافاتها الموجودات الخارجيّة، لاجل صقالتها وصفاءها وتجرُّد ذاتها عن المواد، حكايات[1] لصور عقليّة او خياليّة او حسيّة، كمايحصل في المرآة اشباح الأشياء وخيالاتها* والفرق بين الحصولين، ان الحصول في المرآة بضرب شبيه من القبول ومن النفس بضرب من الفعل والوجود. ولاتظنّن ان ماذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال المنكرين للماهيات الجوهريّة والعرضيّة، نحواً آخر من الظهور والوجود*. اذ الفرق متحقّق بين الطريقين بان: طريقتهم ان الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته وذاته [و] في الذهن شبحه ومثاله دون ماهيته*.

وهذه الطريقة ان الماهيّة الإنسانيّة وعينه الثابت محفوظة في كلا الموطنين وشيئيّته (شيئية ـ خ ل) ثابتة في كلا الطريقين وانها لاحظّ لها من الوجود في احد منهما بان يصير الوجود فيه صفة لها، حالاً فيها اومتحداً بها، اتحاد شيئين متحصّلين في الوجود.

الّا ان لها ضرباً من الاتحاد، مع نحو من الوجود او انحاء منه، اتحاداً ظليّاً عقليّاً، بين متحصل وغير متحصل كاتحاد المرآة والشخص، فنقول: هذا زيد ولست بصادق

---

١. في نسخة ل، ق: «ان الحاصل للنفس ...» وفي الاسفار: «يحصل للنفس ...» وهكذا في حواشى الشفاء وغيرها.

واصل المقصد هاهنا ينكشف حقّ الإنكشاف بان يعلم ان كلّ وجود جوهري او عرضيٍّ تصحبه ماهيَّة كليَّة يقال لها عند قوم: العين الثابت. وهي في حدّ ذاتها مع قطع النَّظر عن وجودها، لاموجودة ولامعدومة و لامتصفة بشيء من صفات الوجود والموجود من العليّة والتقدّم والتاخّر، كما مرّت الإشارة.

فكما ان الموجود في نفسه ـ سواء كان موجوداً لنفسه كالجواهر المستقلّة او لغيره كالأعراض والصُّور ـ انما هو نحو من الوجود ـ مجرَّداً كان او مادياً، معقولاً او محسوساً ـ ولها ماهيات كليّة متّحدة معها ضرباً من الاتحاد. فكذا المعلوم والموجود للقوة المدركة والمشهود لها والمماثل بين يديها انما هي انحاء الوجودات الحسيَّة او العقلية.

اما الحسيات فباستيناف وجودها وصدورها عن النفس الإنسانيَّة ومثولها بين يديها في غير هذاالعالم بواسطة مظهر من هذا العالم لها، كالجليديَّة والمرآة والخيال[1].

واما العقليات فبارتقاء النفس بذاتها اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس، كما في المشهور؛ اذ لا تسلُّط للنفس على انشاء الذوات العقليَّة، لانَّها اشرف من النفس والأخسّ لايحيط بالأشرف.

وتلك الوجودات الحسيات والعقليات في ذاتها، شخصيَّة وباعتبار ماهياتها، كليَّة صادقة على كثيرين من اشخاص الاصنام النوعيَّة. وحصول الماهيات العقليَّة و وقوعها مع انحاء الوجودات للعقل، حصول تبعي ووقوع عكسي. ووقوع مايتراءى من الأمثلة والاشباح في الأشياء الصيقليَّة الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف، من غير ان يحكم على تلك الأشباح بأنَّها في ذاتها جواهر او أعراض، فكما ان مايتخيل من صورة انسان مثلاً في المرآة ليس انساناً بالحقيقة، بل شبح انسان متحقّق بتحقُّقه بالعرض، فكذلك مايقع ويحصل في الذهن من ماهيات الأشياء الجوهريَّة والعرضيَّة

---

١. والمظهر للصور الخياليّة والموجودات البرزخيّة عند جمع هوالجليدية وعند بعض المرآة ولكن بناءاً على لزوم المناسبة بين المُظهر والمَظهر والمدرك والمَدرك هوالخيال الانساني او غيره وسيأتى ماينفعك في فهم مرام هذا العظيم في تعاليقنا على هذه الرسالة فانتظر.

على الأشخاص المندرجة تحت نوع تلك النفس على ما هو المشهور وعليه الجمهور[1].

كشف واشارة

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكليّة، يشاهد ذوات نوريّة عقلية مجرّدة لابتجريد النفس اياها وانتزاع معقولها من محسوسها، كما يراه جمهور الحكماء.

بل بانتقال يحصل لها من المحسوس الى المتخيَّل، ثم الى المعقول وارتحال يقع لها من الدنيا الى الآخرة، ثمّ الى ماوراء هما ومسافرة من هذاالعالم الى العالمين الآخرين وفى قوله سبحانه: «ولقد علمتم النشاة الأولى فلولا تذكّرون[2]» اشارة الى هذا المعنى.

فان معرفة امورالآخرة على الحقيقة في معرفة امورالدنيا، لأن مفهوميهما من جنس المضاف وأحد المضائفين لايعرف الاّ مع الآخر. ولهذا قيل: «الدنيا مرآة الآخرة» وكذا العكس. والعارف بمشاهدة اعمال الإنسان وافعاله وصفاته وعقايده في هذا الدار، يحكم بأحواله في القيامة ومنزلته يوم الآخرة.

واعلم ان هذه المسالة اي اثبات الوجود الذهنى وتحقيقه على الوجه الذي ادركه الرّاسخون في الحكمة، من المهمات العظيمة في تحقيق المعاد الجسماني والرُّوحاني وكثير من المقاصد الدِّينيَّة ومباحث الايمانيَّة. فهذا كلام وقع في البين ساق اليه التقريب.

---

۱. سيأتى منّا تحقيق الكلام فى المقام؛ چون اتحاد علت با معلول، اتحاد حقيقت ورقيقت است و تقوم معلول به علت مطلقه، به حسب صريح وجود اتم از تقوم ذات به اجزاء ذات و ذاتيات مى باشد، قهراً وحدت در مقام اتم از وحدت يا اتحاد ذات و ذاتيات است.

۲. الواقعه (۵۶) آيه۶۲. در تعليقات اين رساله به طور مبسوط تحقيق مى شود كه مبدأ عقاب وثواب، اعم از جسمانى و روحانى ناشى از تجسم اعمال وافعال است ونفس به اعتبار اتحاد با صور عقليه و خياليه، خودعالم مستقل وتام تمامى است كه عقاب و ثواب ومنشأ رحمت وغضب را در ظاهر وباطن وجود وعرصهٔ هستى خويش مشاهده مى نمايد. ما در اين حواشى در حقيقت معذب داخلى وخارجى مفصّلاً بحث نموده ايم.

ادراك المدركين؛ فان ضعف الإدراك وقلّة النيل وقصور الحظّ، كما قد يكون من جانب المدرِك كضعفاء العقول في ادراك الأمر المعقول، اما لضعف فطري او كسبي بسبب التعلق بالأمور الدنيَّة الظلمانيَّة، فكذلك يكون من جانب المدرَك وذلك لوجهين: اما لغاية جلائه وظهوره او لغاية خفائه وقصوره.

فالأول كالباري عزّ اسمه وضَرب من محاوريه كالملائكة المقربين واوليائه الكاملين.

والثاني كالهيولى الأولى والحركة والزمان.

فالنفس الإنسانيَّة مادامت في هذا العالم، يكون تعقُّلها للأشياء العقليَّة و الذوات المفارقة الوجودات تعقُّلا ضعيفاً ولأجل ضعف الإدراك، يكون المدرك بهذا الإدراك وان كان جزئيّاً حقيقياً بحسب نفسه، قابلاً بحسب قياسه الى هذا الإدراك للشركة بين جزئيّات، يكون لها ارتباط بذلك المدرَك العقلي من جهة انها معاليل لوجوده واشباح لحقيقته ومثل لذاته. ولاعجب في كون المفهوم المشتق عن معنىً له ارتباط تامٌّ بشيء او أشياء محمولاً على ذلك الشيء او تلك الأشياء بهو هو.

او لاترى ان الناطق والحساس يحملان على افراد الإنسان وافراد الحيوان وليس ملاك الحمل فى هذين المفهومين، الّا كونهما ماخوذين من النفس الإنسانيَّة او الحيوانيَّة، بل هما عين ذات النفس الناطقة بذاتها. وحقيقة النفس وجوهرها مغايرة لجوهر المجموع المركب من النفس والبدن، مغايرة الجزء للكلّ. ومع مغايرتها لهما بوجه محمولة عليهما بوجه. فمنشا الحمل ومصحّح الاتّحاد بوجه ليسا الّا كون النفس مقوِّماً للبدن بحسب الوجود وللمجموع بحسب المعنى والماهيَّة، كما سنبيِّن الفرق ان شاء اللّه.

فاذا كان كذلك، فلاشكّ ان نسبة كُلّ واحد من المثل العقليَّة والذوات النورية الإدراكية، التي هي أرباب لأنواع الجسمانيَّة الى أصنامها اوكد في العليَّة والإرتباط من نسبة النفوس الى الأبدان والأشخاص*. فيكون حمل المعنى المشتق الماخوذ من كلٍّ واحد منها على اشخاص صنمه وصدقه عليها، أولى من حمل المشتق عن النفس

منها: كون النفس هيولا للصور الجوهريَّة؛ ومنها: صيرورة الجوهرِ عرضاً وكيفاً؛ ومنها: اتِّصاف النفس بامور هي مسلوبة عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسُّكون والزوجيَّة والفرديَّة والحجريَّة الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام.

فانه اذا ثبت وتحقَّق انَّ قيام تلك الصور الإدراكيَّة بالنفس، ليس بالحلول [بل] بنحو آخر اشرنا اليه [بحيث] لم يلزم منها محذور اصلاً، فلاحاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها اوفيها ولا الى القول بانقلاب الجوهر كيفاً ولا الى القول بان [كون] الكيفيَّة النفسانيَّة من مقولة الكيف، ليس الّا من باب التجوّز والتشبيه. بل بأن حصول هذه الصور الإدراكيَّة في انفسها عين حصولها للنفس.

ومعنى حصولها لها و قيامها بها هو: انها موجودة في صقع من النفس ناشية منها نشأة اخرى، لا كنشوء الصور الصناعيَّة الحسيَّة من ارباب الصنايع الجزئيَّة فى هذا العالم وهذا نمط التحقيق في ادراك الحسيات والخياليات من النفس.

واما حالها بالقياس الى الصور العقليَّة للأنواع المتاصلة، فهي بمجرد اضافة اشراقيَّة يحصل لها الى ذوات ومثل مجردة نوريَّة واقعة في عالم الإبداع وهي المثُل الأفلاطونيَّة الموجودة في صقع الربوبيَّة.

وكيفيَّة ادراك النفس اياها ان تلك الصور لغاية شرفها وعظمتها، لايتيسر للنفس لعجزها في هذا العالم وكلال قوتها بواسطة تعلُّقها بالجسمانيات الكثيفة، ان يشاهدها مشاهدة تامَّة نوريَّة ويراها رؤية صحيحة عقليَّة ويتلقاها تلقياً كاملاً، بل انما تشاهدها وتراها ببصر ذاتها النفسانيَّة، مشاهدة ضعيفة ويلاحظها ملاحظة ناقصة، لعلّوها ودنوِّ النفس مثل إبصارنا شخصاً في هواء مغبر من بعد او كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصاً، فيحتمل عندنا ان يكون زيداً او عمرواً او بكراً وقد تشكّ في كونه انساناً او شجراً او حجراً، فكذلك يحتمل المثال النُّوري والصور العقليَّة القائمة بنفسها عند ملاحظة النفس ايَّاها، ملاحظة ضعيفةً العمومَ والإبهام والكليَّة والاشتراك مع كونها جزئيَّة متعينة في نفسها، لأن تلك الصفات من نتايج ضعف الوجود وهي المعقوليَّة على النحو الضعيف، سواء كان الضعف ناشياً من قصور وجوده المدرِك او من فتور

ومكّونة لذوات مجرّدة عقليّة ابداعيّة بناءاً على اعترافه بانه عند تصوُّرنا الأشياء يحصل امر معقول، غير قائم بالذهن ولابامر آخر، كما هوالظاهر. وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقلّ الوجود من المستبين فساده واستحالته. كيف والنفس من حيث هي نفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوّة الى الفعل، جوهر عقلي من العقول الفعالة؛ فاذا كانت النفس مفسدة للفعل كان ما بالقوة (بالذات) مخرجاً ومحصِّلاً لما بالفعل بالذات من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود هذا محال فاحش.

وأيضاً يلزم على ما تخيّله وتوهمه كون المعلوم كليّاً وجزئياً معاً. اما كونه كليّاً فلكونه مطابقاً للأشخاص الخارجيّة منتزعاً منها. واما كونه جزئيّاً فلوجوده الإستقلالي والوجود عين التشخص او مساوق له.

وأيضاً ليت شعرى إذا كان المعلوم موجوداً مجرَّداً عن المادَّة، قائماً بذاته والنفس أيضاً كذلك، فما معنى كونه فيها وما المرجِّح في كون احدهما ظرفاً والآخر مظروفاً. والظرفيَة بين شيئين مع مباينة احدهما عن الآخر في الوجود، انما يتصور في المقادير والأجرام بحسب مناسبة وضعيَّة. نعم هاهنا شيء آخر ليس في عش هذا القائل ان يطلع عليه وسنشير اليه ان شاء اللّه تعالى.

المقصد الرابع: في ذكر نَمَط الهاميّ في دفع الاشكال لم يسبَق اليه فهم احد من الرجال

ان من استنار قلبه بنوراللّه وذاق شيئا من علوم الملكوتيين، له ان يحقق هذا المقام ويحسم مادة الإعضال بالتمام بأن يعلم علماً يقينيّاً حسب ما لوّحنا اليه فى صدر البحث:

ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخياليَّة والحسيَّة، اشبه بالفاعل المبدع المنشيء منها بالمحلِّ القابل المتَّصف، اذ به يندفع كثير من الإشكالات الواردة على هذه المسألة، التي مبناها ان النفس محلٌ للمدركات والمعلومات وان قيام شيء بشيء ليس الّا باتصاف ذلك الشيء به، من جهة الحلول.

وذاتيّاته كالأبيض والضّاحك والنامى والحيوان، فهي موجودات بوجود زيد، بل عين زيد ذاتاً ووجوداً. فان الموجود المنسوب الى شخص هو بعينه منسوب الى ذاتيّاته بالذات والى عرضياته بالعرض. وكما ان كون الجوهر ذاتياً وجنساً لزيد، لايستلزم كونه ذاتياً للضاحك والكاتب والناطق، فكذلك الحال في الموجود الذهني؛ فان من جملة الحقايق الكليّة العلم. واذا وجد فرد منه في الذهن، فانما يتعيّن ذلك الفرد منه بان يتّحد بحقيقة المعلوم؛ بـ: ان يكون ذلك الفرد جوهراً او كمّاً او اضافة.

فهذا الفرد من العلم عند تصوُّرنا الإنسان مثلاً، يصدق عليه الكيف والجوهر معاً. لابان يكون كلاهما مقولة له اي جنساً عالياً، بل بان يكون احدهما جنساً له والآخر عرضاً له.

لكنّ الاولى والأقرب الى التحقيق الذي مرّ ان يكون الكيف، جنساً بعيداً له والعلم جنساً قريباً والجوهر عرضاً عامّاً له والإنسان محصّلاً ومعيِّناً له ومتّحداً به، بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة اليه، ذاتاً واحدة مطابقة لها وهذا ماقصدناه.

المقصد الثالث: في ابطال ماذكره القائل بان القائم بالذهن غيرالحاصل فيه

فنقول: ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالإعتبار، موافقاً لما عليه القوم فلايفي الّا بدفع اشكال كون شيء واحد علماً ومعلوماً وكونه كليّاً وجزئيّاً، لانه هذه امور نسبيّة يختلف تحصُّلاتها بحسب الاعتبارات المختلفة.

واما اشكال كونه جوهراً وعرضاً فبمجرد اختلاف الجهات لايخرج الجواب عن ورود التناقض؛ لأن الجوهريّة والعرضيّة من الأمور الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبرين وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات، فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذوق والوجدان واحداث مذهب جديد من غير ما سابق اليه دليل وبرهان، انه قد تقرّر عندهم وسيجيء إن شاء اللّه، ان كلّ صورة مجرّدة قائمة بذاتها، فانّها ذات عقليّة عالمة بذاتها موجودة بابداع اللّه تعالى قبل عالم الأجسام.

فيلزم على هذا القائل ان يكون النفس الإنسانيّة عند تصوُّره المعقولات محصّلة

فان سالت عنّا: اليس الجوهر ماخوذاً في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبايع افرادهما، كما يقال: الإنسان جوهر قابل للابعاد، حسّاس ناطق، والزمان كمّ متصل غير قارّ، والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط.

فالجواب: ان مجرّد كون الجوهر ماخوذاً في تحديد الإنسان، لايوجب ان يصير هذا المجموع، الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً [فيه]. بل اللازم مه صدقه على افراد الإنسان وشخصياته الموجودة، كما ان مجرد كون مفهوم الجزئي عين نفسه، لايوجب كونه ولاكون حدّه جزئياً له وكون الشيء عين حدّه وان كان صحيحاً، لكن لايستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود ولا كونه فرداً لأجزائه ومعنى كون تلك الأجزاء محمولة ان كلاً منها يصدق على ما يصدق عليه الآخر جزئياً كلياً. فمعنىٰ كون الناطق ـ حيواناً ـ وانساناً، ان كلّ ما وجد في الخارج، كان ناطقاً، فهو بحيث اذا وجد كان حيواناً وانساناً. وكذا قياس كون كلّ من الحيوان والإنسان عين صاحبه وعين الناطق.

وبالجملة كون الشيء مندرجاً تحت مقولةٍ اوجنسٍ، متوسطٍ اوسافلٍ، ليس يستلزم الا دخول معناها في معناه وصدقها على افرادها الخارجيَّة. واما صدقها على حدودها ومفهوماتها، صدقاً متعارفاً فغير مستلزم؛ فقد تلخّص مما ذكرنا: ان الموجود من الجوهر في الذهن، شيء واحد هو جوهر ذهني عرض، بل كيف خارجي اي حالة ادراكيَّة كيفيَّة يظهر بها وينكشف عندالعقل ماهيَّة الجوهر عند وجودها العيني. فافهم وأحسن اِعمال رويَّتك في بسط ما اوتيت من الحكمة (لتؤتىٰ خيراً كثيراً).

المقصد الثاني: في دفع هذاالاشكال على وجه آخر

من غير لزوم مايلزمه القائل بانقلاب ماهيَّة الجوهر والكمّ وغيرها كيفاً ولاارتكاب مايرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلوم والصور النفسانيَّة من باب المجاز والتشبيه. بل مع التحفُّظ على ان العلم بكلِّ مقولةٍ من تلك المقولة مع كونها كيفاً ايضاً بالحقيقة.

بيانه: انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً ويوجد معه صفاته واعراضه

هذا المفهوم بحسب الحمل الذاتي وليس عينه بحسب الحمل العرضي، اذ ليس نفس هذا المفهوم جسماً ذا نُموٍّ واغتذاء وحركة ارادِيَّة وادراكات جزئيَّة وكليّة بمعنى ان يصدق عليه هذه المعاني ويحمل حملاً شايعاً ومن ارتكب هذا، فقد فارق بديهة العقل.

وبهذا الأصل يندفع الإشكال المذكور من لزوم كون شيء واحد جوهرا وكيفا لاختلاف الحملين في الجوهريَّة والعرضيّة. ولاحاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرضيَّة لذات الجوهر وحقيقته، كما فعله العلامة الدواني واتباعه، فان مفهوم الجوهر ليس فرداً لنفسه؛ نعم ماهيّة الجوهر يصدق عليها انها ماهيَّة شيء وجوده لا في موضوع وليس معناه ولا لازم معناه كون هذه الماهيَّة بعينها، بحيث اذا وجدت في الخارج، كانت لافي موضوع؛ كيف وهذا الوجود ايضاً وجود خارجي لأمر قائم بالذهن، الّا ان ذلك الأمر ماهيَّة لشيء آخر، هو من مقولة الجوهر وله ماهيَّة اخرى هي من مقولة الكيف.

والسرُّ في ذلك ان كلَّ ماهيَّة ومعنى لشيء، فهو تابع لنحو من انحاء الوجود، يترتب عليه اثر من الآثار الخارجية وماهيَّة الجوهر امر وجوده لافي موضوع، فكلّ وجود لافي موضوع، يصدق عليه ماهيَّة الجوهر. ولايلزم ان يصدق على نفس ماهيَّة الجوهر الموجودة في الذهن بوصف الكليَّة والمعقوليَّة والتجريد عن الزوائد، ماهية الجوهر بالحمل الشايع الصناعي.

اذ ليست هي في هذاالوجود القائم بغيره بصفة وحالة، ينتزع العقل منها معنى الجوهريَّة والوجود المستغني عن الموضوع وان كانت هي بعينها نفس معنى الجوهريَّة بالحمل الذاتي الأولي وهذا وان كان امراً عجيباً، حيث ان ماهيَّة الجوهر لايكون جوهراً ومعنى الوجود المستغني عن الموضوع لايكون بصفة، الّا انه ممّا ساق اليه الفحص والبرهان.

بل نقول: ان الطبايع الكليَّة العقليَّة من حيث كليَّتها ومعقوليتها، لايدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس - (اي وجود حالة او ملكة في النفس يصير مظهرا ومصدراً لها كما سنبيّن) - تحت مقولة الكيف.

المقصد الاول: في دفع الاشكال على منهج الجماهير من الحكماء

وهو مسبوق بمقدمة هي: ان الحمل قد يكون ذاتياً اولياً، معناه كون الموضوع نفس عنوان المحمول، ومبناه الإتحاد بينهما في المفهوم والماهيَّة وقد يكون عرضياً متعارفاً ومعناه كون الموضوع ممَّا يصدق عليه المحمول ومبناه الإتحاد بينهما في الوجود والهويَّة.

وقد يصدق معنىً على نفسه باحد الحملين و يكذب عنها بالآخر، كمفهوم الجزئى والتشخص والوجود والجنس والفصل واللامفهوم واللاشىء وشريك الباري واجتماع النقيضين وأشباهها.

فان كلاً منها يصدق على نفسه بالأول ويكذب عنها بالمتعارف ولهذا اعتبروا في شرايط التناقض من الوحدات، وحدة اخرى، غير الثمان المشهورة، هي وحدة الحمل.

فاذا تمهدت هذه فنقول: ان مايستدعيه دلائل اثبات الوجود الذِّهني للأشياء، ليس الَّا أن للأشياء حصولاً عندنا بمعانيها وماهياتها، لابهوياتها وشخصياتها والَّا لكان الوجود الذِّهني بعينه وجوداً خارجيَّاً، فلم يكن لها نحو آخر من الوجود.

فاذن مؤدّى الدلائل ليس الا حضور معاني الأشياء في اذهاننا، فالحاضر من الجوهر، ماهيَّته لافرده والحاضر من الحيوان، مفهوم الحيوان، لاشخصه.

وكما ان مفهوم الجوهر كلي وجنس عال لما تحته وليس فرداً لنفسه والَّا لكان مركّباً من الجوهر وشيء آخر متقوم به، لم يكن مافرضنا جوهراً مطلقاً، جوهراً مطلقاً (هذا خلف)؛ بل لابدَّ ان يكون جوهراً بأحد الحملين، عرضاً بالآخر.

فكذا الحال في تصورنا الحيوان المطلق او الإنسان المطلق في انه حيوان او انسان بأحد الإعتبارين، لاحيوان ولاانسان بالاعتبار الآخر.

فاجعل هذه القاعدة مقياساً في كلّ وجود ذهني لشيء، تعرف كيفية حضور الأشياء عندالذهن، حيث يلزم من وجود ماهيَّة شيء في الذهن ان يكون ماهيَّته فرداً لنفسه او لما هو اعمّ ذاتيّ لنفسه. فمعنى تصورنا الإنسان ان يحصل في ذهننا ماهيَّة الإنسان، اي مجرَّد معناه وهو مفهوم الحيوان الناطق ومفهوم الحيوان الناطق، عين

خارج الكف مصادفاً للحديد وان لم يكن بالفعل جذّاباً وكونه بصفة كذا، لايتبدل في الكف وغيره.

فكذا حال الماهيات الجوهريّة والكيفيّة والكميّة وغيرها في كونها جوهراً وكيفاً وكمّا وغيرها، لايتغير عند كونها في الذهن بصفة أُخرى، غير ما ذكر في العنوانات من الشرط المذكور وهو كونها اذا وجدت في الخارج (كذا وكذا)، فحينئذ يندفع المحذور ويرد عليه انّ هذه الصورة الجوهريّة التي هي موجودة في الذهن لا شبهة في انها من حيث كونها صفة لموجود عيني متشخِّص، هي موجودة عينيَّة متشخصة.

كيف والإنسان عند تصوُّره الأشياء ينفعل بصورها العقليَّة والحكماء قد صرَّحوا بـ: ان الواهب لتلك الصُّور هوالمبدأ الفياض، فلامحالة لابدَّ ان يكون للمفاض وجود، كما ان للمفيض والمستفيض وصف الافاضة والاستفاضة وجوداً؛ فاذا كان للصورة الذهنيَّة عند كونها في العقل وجود، يعود المحذور المذكور (جذعاً). اللّهمَّ الّا ان يراد من الخارج مايقابل القوة المدرِكة، لاما يترتب فيه على الماهيَّة الآثار المختصة بها. وهو تحكم والّا يلزم ان يكون صفات الجواهر الإدراكيَّة، كلّها موجودات ذهنيّة.

المسلك الثالث: في دفعه وهو مسلك الفاضل القوشچي

ومنهم من ذهب الى ان الحاصل عند تعقل الإنسان أمراً جوهرياً، شيئان احدهما: موجود في الذهن غير قائم به وهو معلوم وجوهر وكلّي.

وثانيهما: موجود في الخارج وهو علم وجزئى وعرض قايم بالذهن من الكيفيات النفسانيَّة، فحينئذ لااشكال اذ لاتنافي لتعدُّد الموضوع في متقابلين.

ويرد عليه سوى كونه مصادماً للوجدان (حيث لانجد بالفحص عند تعقُّلنا شيئاً الّا صورة واحدة حاضرة عندنا) انه إحداث مذهب ثالث، لايصار اليه الّا بدليل وبرهان.

هذه خلاصة اقوالهم وقد بسطنا القول في شرحها وتفصيلها وضبطها وتحصيلها في كتابنا الكبير. واما ما جعله قسطاً ونصيباً لنا في هذا المقام من الرّد والإحكام والنقض والإتمام، فهو ممّا اذكره في عدّة مقاصد.

وعرضاً. فان التزم احد ذلك مستنداً بان مفهوم العرض لكونه عبارةٍ عن نحو الوجود الناعتي، يجوز تبدله وانقلابه وعروضه للجوهر الذي هو قسيم ساير الأعراض في الخارج، فكما يجوز كونه عرضاً عاماً لمقولات التسع المشهورة في الخارج، فليجز كونه عرضاً عاماً للجوهر ايضاً في الذهن، حتى يكون افراده الذهنيَّة عشر مقولات وافراده الخارجيَّة تسع مقولات.

وبعبارة أخرى لامنافاة بين كون الشيء جوهراً بحسب الماهيَّة، عرضاً بحسب نحو الوجود؛ فان الجوهريَّة حال الماهيَّة، اذ معناها كون الماهيَّة بحيث إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع والعرضيَّة حال الوجود، بل نحو من انحاء الوجود؛ لأن معناها وجود شيء في موضوع.

نقول: ان في الصورة المذكورة كمايلزم أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً، يلزم ان يكون شيء واحد جوهراً وكيفاً، لصدق تعريف الكيف على الصورة الجوهريَّة الذهنيَّة. فالقوم تشعبّوا في دفع هذا الإشكال فرقاً:

المسلك الاول: في دفع الاشكال وهو مسلك السيّد صدرالدين الدشتكي الشيرازي

فمنهم من التزم انقلاب ماهيَّة الجوهر والكم وغيرهما كيفاً في الذهن.

وفيه مالايخفى من الفساد، خصوصاً مع الاعتراف بان للأشياء الموجودة، نحواً آخر من الوجود ومع الإعتراف بان لاذاتي مشترك بين المقولات العالية.

المسلك الثاني: في دفعه وهو مسلك معاصره الدّواني

ومنهم من ادعىٰ انّ اطلاق الكيف عليها، من باب المسامحة والتشبيه وليس يصدق عليها تعريف الكيف بناءاً على قيد زايد اعتبروها في تعريف الكيف، بل كلّ مقولة ايضاً و هو انها ماهيَّة اذا وجدت في الخارج، كانت كذا وكذا.

ومثّلوه بالمغناطيس الذي في الكفّ، يصدق عليه خاصيَّة جذب الحديد على وجه اخذ في تعريفه وهي كونه حجراً من شانه جذب الحديد، اذا كان في

ورموزهم ويستفاد من آراء اهل الكشف والشهود[١] ويؤدّي اليه التعمّق في مقاصد الربوبيات، كما ستطّلع عليه في مباحث المثُل الافلاطونيّة وبعض الاستبصارات العرفانيّة وتحقيق العوالم والنشآت وغير ذلك من مواضع هذا المختصر.

ظلمات وهميّة واضواء عقليّة

قد تقرّر عند المعلّم الأول ومتبعيه من المشائين والشيخين «ابي نصر» و«ابي علي» وتلامذته واتباعه وجمهور المتاخرين، انّ ظرف الوجود العقلي والظّهور المثالي للأشياء فينا، انما هو قوانا الإدراكيّة العقليّة والوهميّة والخياليّة.

فالكليات توجد في النفس المجرّدة، والمعاني الجزئيّة في القوة الوهميّة والصور المادية في الخيال. فوقعت للناس في ذلك اشكالات كثيرة مذكورة في مؤلّفات المتاخّرين.

وتكلّفوا في دفعها تمحّلات شديدة، قد اوردنا جملة من تلك المعضلات في كتابنا الكبير[٢] مع أجوبة تحقيقيّة يقع للنفس اعتماد عليها، كمايظهر لمن يراجعها ان شاء اللّه. *

واما ما يناسب ذكره في هذا المختصر فهي اشكالات:

الاشكال الأول

اولها: ان الانسان إذا تعقل الحقايق الجوهريّة، يلزم بناءاً على اثبات الوجود الذهني وانحفاظ الماهيّة عند تبدل الوجود الخارجي بالذهني ان تكون ماهيّة واحدة جوهراً

---

١. من قولهم: ان الوحدة الاطلاقيّة لايأبى عن الاجتماع مع الاضداد وان الوجود يجتمع مع المتقابلات ويظهر بصورة الضدين.

٢. أي: في كتاب الاسفار وفي حواشيه النفيسة على الشّفاء ايضاً قد تعرض لهذه المباحث ولقد اجاد في ماافاد وجاء بتحقيقات، لم توجد في زبر الاولين من الحكماء المتألّهين وان كانوا من الاولياء المقربين ولا في كتب الحكماء المحقّقين في الدورة الاسلامية.

فاعلم ان في هذا الكلام خلطاً يوجب المغالطة وقد وقع فيها كثير من الناس ؛ فان لفظ الكلي يقع فيه الاشتراك الاصطلاحي بين معانٍ : احدها : صفة عقليَّة من جملة موضوعات علم الميزان، والثاني : معروض هذه الصفة بالفعل، والثالث : الماهيَّة من حيث هي هي، التي من شأنها ان يتصف بالمعنى الأول عند تجرُّدها عن القيود الحسّية، وكلامنا في هذا المعنى والموجود بعين الشخصيات ليس الّا المعنى الثاني وتحقيق هذا البحث مرجوع الى مباحث الماهيَّة، كيف ولو كانت الماهيّة المتصفة بصفة الكليّة والعموم، موجودة بنحو وجود الحسيّات الماديَّة، متحدة بوجود شخصياتها في الخارج، فيلزم ان يكون موجود واحد بعينه في هذا العالم، متشخصاً بتشخصاتها متعددة، معروضاً لعوارض متكثّرة متقابلة باقياً مع زوال كُلّ واحد منها، موجوداً في امكنة متعددة؟! وهو ظاهر البطلان عندالمحقّقين وان التبس بطلانه على بعض المتشبّهين باهل العلم.

واما الموجود العقلي فحيث يكون له وجود ارفع من الوجود الحسّي المشار اليه، ووحدته اوسع من هذه الوحدات الوضعيّة والمقداريَّة، فوحدته العقلية يجامع الكثرات الحسيَّة، اذ لها الحيطة والسعة ولهذه الوحدات الضيق والحَصر والقصور. فهي مع فردانيَّته يجامع هذه الوحدات مع تعددها، فلاتناقض بينهما والتناقض انما يتصور بين وحدة وكثرة تكون حاصلة من تكرُّر تلك الوحدة[1].

ثم الوحدة المعتبرة في الموضوع من جملة وحدات التناقض، انما هي الوحدة الوضعيَّة والحسيَّة، دون العقليَّة والذهنية والّا لأوجب تعقلنا جسماً واحداً متصفاً بامرين متقابلين، التقابل المستحيل، مع انه ليس كذلك (هذا خلف).

وهذا التخصيص الذي ذكرناه في وحدة موضوع التقابل وان كان امراً غيرمشهور ولامنصوصاً عليه في كلام اكابر الحكماء والمنطقيين، لكنه يلوح من إشاراتهم

---

١. لاالواحد الذي لاثاني له من سنخه ويجامع مع قيد الوحدة في الكثرات والكثرة، عبارة عن تجليه بصورالمتكثرات.

المسلك الثالث في اثبات الوجود الذهني

ومنها: ما هو قريب المأخذ مما ذكر وهو انّ لنا انْ نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيُّناتها الشخصيَّة اوالفصليّة، معناً واحداً نوعيّاً او جنسياً، بحيث يصحُّ ان يقال على كل من تلك الافراد انه هو ذلك المعنى المشترك الكلي.

فهذا المعنى يمتنع ان يوجد في الخارج واحداً، والّا لزم اتِّصاف امرٍ واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية. فوجوده في النَّشأة الخارجيّة الحسيَّة، لايكون الّا على نعت الكثرة والانتشار. ونحن قد لاحظناه وحدانياً محتملاً، لأن يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولاً عليها، متحداً بها بحيث يسع وجوده العقلي الكلي، وجوداتها الحسيَّة الجزئية.

فوجوده من هذه الجهة، ليس في عالم الحسِّ والجهة والّا لاختصَّ بمكان خاصٍّ ووضع مخصوص، ينافي وجوده الانحصاري المضيَّق، وجود مايغايره ويفارقه بحسب المكان والوضع.

فمن هذا السبيل اي من جهة ملاحظة المشاركات والمباينات بين الموجودات التي قبلنا يتفطَّن العاقل الذكيِّ بنحو آخر من الكون وينتقل السالك من هذه المرحلة بخطوة واحدة الى مرحلة اخرى، اقرب الى المقصود الأصلي والمرجع الحقيقي، حيث يعلم جزماً ان ليس للموجودات، الذي يسع بوحدته الذاتيَّة، أطواراً من الكون ويكون له بما هو هو اثار مختلفة وانحاء متفاوته بجهات متعدِّدة.

شك و تحقيق

فان اختلج في سرِّك ان الثابت المحكوم به عند المحقّقين من علماء الفن، ان الأجناس والأنواع وبالجملة الطبايع الكليَّة لها وجود في وعاء وجودات اشخاصها، اذ هي متحدة الوجود معها في الوجود الخارجي، فلم يلزم لهاوجود سوى هذا الوجود المكشوف لكلِّ احد.

اثبات الغايات للطبايع الجسمانيّة.

فاجاب عنه المحقّق لمقاصد كتاب الإشارات، بما ذكرناه معترفاً بان لها شعوراً بمقتضاها وحضوراً بمبتغاها.

المسلك الثانى في اثبات الوجود الذهني

ومنها: ماهو المشهور المذكور في كتب الجمهور.

وهو انَّا نحكم على الأشياء المعدومة في الخارج باحكام ثبوتيَّة صادقة وكذا نحكم على ماله وجود ولكن لانقتصر في الحكم على ماوجد منه، بل حكماً شاملاً لجميع افراده المحقّقة والمقدرة، كقولنا: كلُّ عنقاء طاير، وكلُّ مثلث فان جميع زواياه مساوية لقائمتين. وصدق الحكم الإيجابي يستدعي ثبوت موضوعه، واذ لاوجود للموضوع وجوداً شمولياً على الوجه الذي وصفناه في الخارج، فيكون له نحو آخر من الوجود وهوالوجود العقليّ الإحاطيّ، الذي يتشعَّب منه الأفراد وينبعث منه الأعداد، وهذا تقرير الكلام وتحرير المرام.

ولكن يرد عليه ابحاث كثيرة لها أجوبة مشهورة قد أوردناها في غير هذا المقام، مع تصرُّفات علميَّة وتحقيقات حكميَّة، ليحيط الناظر عليها بطرف من الأفكار الدقيقة ونمط من الأنظار الأنيقة. فعليك ايها السالك بالمراجعة اليها تشحيذاً للخاطر.

ومايلايم ذكره هاهنا، هو: ان امثال هذه القضايا وإن كانت حقيقيات، والحقيقيَّة لايستدعي لموضوعها الاّ وجوداً مقدراً، لكن المحكوم عليه فيها إذا أخذت محصورات لابدّ وان يكون بحيث يسري الحكم عليها الى الأفراد، بخلاف الحكم على فرد من الافراد كالشخصيَّة او الطبيعيَّة، فانه لايتعدى الحكم فيها الى فرد آخر.

وبهذا التحقيق يندفع اكثر الاعتراضات التي ترد على هذه الطريقة، ولعمري ان كلَّ من له عقل صحيح، يعلم يقيناً أن الماخوذ على وجه الاشتراك بين كثيرين والمحكوم عليه بحكم شامل لأعداد كثيرة، لايكون الاّ في ظرف آخر غير الخارج ونشأة أخرى غير مايشاهدها الحواس الظاهرة.

قبل وجود تلك الحركة، لأنّها علّة ـ علّة الحركة ـ والعلة هي السابقة على معلولها في الوجود.

ولمّا لم يكن لشيء من تلك الغايات التي هي فيما تحت الكون وجود تامّ قبل تمام الحركات، فلابدّ لها نحو آخر من الوجود هو المسمّى بالوجود الذهني.

وهو الكون الناقص، الذي يتوجّه ويتشوق الى تمامه القوة الفاعلة، التي هي في الأجسام الطبيعيّة تصحبها قصورات اما بحسب التجوهر والقوام واما بحسب الفضيلة والتمام.

فالأول كحركات المواد المنويّة والبذريّة في تحصيل الاشخاص الحيوانية والنباتيّة.

والثاني كحركات الأجسام البسيطة والمركّبة الجماديّة في كميّاتها وكيفياتها والوانها وأوضاعها، كما سيجيء تحقيقها في مباحث العلّة الغائيّة.

فقد ثبت انّ لمقاصد تلك الحركات الطبيعيّة عالم آخر، لها ثبوت في ذلك العالم ـ سوى ثبوتها الخارجيّة ـ ولها حضور فيه ـ سوى حضورها العينيّة ـ.

وذلك العالم هو العالم الباطني المكشوف لذوي الكشوف والعالم العيني الذي لايشاهد بهذا العين ولابشيء من الحواسّ الظاهرة، وعالم المثال الذي يكاشفه السُّلاك واهل الرياضة.

فان قلت: فعلى ماذكرتم يلزم ان يكون للجمادات والنباتات والأجسام البسيطة العنصريّة، علوم وادراكات متعلّقة بغايات حركاتها.

قلت: إذا تحقّق الحقايق وقامت البراهين على تحقّق مرتبة من الشُّعور والإدراك في جميع الأجسام الطبيعيّة، التي لها وحدة حقيقيّة لااعتباريّة ولها وجود بالذات لابالعرض، فلم يبق للإنكار فيه الّا مجرّد استبعاد ناش عن اعتياد الإنسان بما استأنس به ولم يتعدّ فكره الى ماوراه من انّ وجود الشُّعور في شيء مشروط بآلات حيوانيّة ومبادى اختلافات افاعيل اختياريّة، والاختيار المطلق شيء والتفنن في الحركات والاختيارات شيء آخر، وليس فقدان احدهما دليلاً على فقدان الآخر* وهذا الكلام ممّا اورده الخطيب الرازي ـ فخر المباحثين ـ راداً على الفلاسفة ونقضاً على قاعدتهم في

تَنصيص تاكيديّ.

قال الشيخ الكامل، قدوة المكاشفين، محيي الدين الأعرابي في كتاب «فصوص الحكم»: «بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوة خياله مالاوجود له الّا فيها، وهذا هو الأمر العام. والعارف يخلق بالهمّة مايكون له وجود من خارج محلّ الهمّة ولايزال الهمة يحفظه ولايؤودها حفظ ماخلقته. متى طرأ على العارف غفلة (ما) عن حفظ ماخلق عُدِمَ ذلك المخلوق. الّا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات ... «الى آخر كلامه».

والمقصود من نقل موضع الحاجة ان يتأيَّد كلامنا بكلامه ـ قدس سره ـ في دعوى: ان نسبة النَّفس الى الصور الإدراكيَّة مطلقاً، نسبة الفاعل المؤثِّر لانسبة القابل المنفعل المتَّصف.

وتوضيح هذا المقام يحتاج الى بسط الكلام في موضع آخر ولعلّك ستجد منّا مايكفيك من التحقيقات اللايقة به عند تحقيقنا المعاد الجسمانى واثبات وجود عالمين تامّين مشتملين على جميع مافي هذا العالم، مع زيادة قد غفل عنها اكثر الموصوفين بالحكمة، من أتباع المعلّم الأول ارسطاطاليس.

فإذا تحقق هذه المقدمات، فلنذكر نبذاً من الطرق المؤدّية الى ثبوت نحو آخر من الثُّبوت، سوى هذا النحو الظاهر المشهود المكشوف عند الجمهور وهي كثيرة.

المسلك الاول في اثبات الوجود الذهنى الهمنا به[1] وتحدسنا تاييداً من الله

وهي: ان الطبايع المحرِّكة لموادِّها العنصريَّة، لها توجُّه الى غاياتها الطبيعيَّة كـ: «أين ما»، كما فى البسايط العنصريّة او «وضع ما»، كما فى الفلكيّات او «كيف مّا» او «كمّ ما»، كما فى المركبات. ولابدّ لغاية كلِّ حركة وطلب، أن يكون لها وجود (ما)

---

١. ما الهمنا به.

فكيف يعرف ماهو مثال له ومرقاة لمعرفته، كما في الحديث المشهور «مَن عرَف نفسه فقد عَرَف ربَّه».

اما كونها مثالاً له بحسب الصفات، فلكونها ذات صفة العلم والقدرة والإرادة والحياة والسَّمع والبصر والكلام. وأمَّا كونها مثالاً له تعالى في الأفعال، فلأنَّ لها عالم أو مملكة شبيهة بمملكة باريها في الملك والملكوت والخلق والأمر، تفعل في عالمها الخاصّ ماتَشاءُ و تختار ماتريد. لكنّها لأجل أنها حين تعلُّقها بهذا البدن العنصري، ضعيفة القوام والفعليَّة ضعيفة التأثير والتَّكوين.

فكلُّ مايصدر عنها ويترتَّب عليها من الأفعال والآثار المختصَّة، التي توجد في عالمها بلامشاركة شيء من المعاونات الخارجيَّة ومباشرة حركات بدنيَّة، يكونُ لماهيَّته ومعناه نحو ضعيف من الوجود والكون، لايترتب عليه الخواصُّ والآثار على نحو وجود الأظلال والعكوس المرآتيَّة.

فان الثابت في المرآة وإنْ كان مشاركاً للشخص الخارجى في الماهيَّة وصفاتها الإمكانيَّة، الّا انها مفارقان في الوجود. فكذلك الصُّور المتصوَّرة الثابتة في صُقع النَّفس الإنسانيّة وعالمها الخاص مشاركة للأمر الخارجي، الذي له هذا الصورة [وهذه صورة له و متحدة معه] في الماهيَّة والمعنى ومخالفة له في الإتّصاف بالوجود المخصوص به وعدمه.

هذا اذا اعتبر كونها مطابقة له ومرآة لملاحظته من غير استيناف نظر اليها واما اذا لوحظت مستقلّة، فلها نحو وجود كوجود العوارض النفسانيَّة كما ستقف عليه، ان شاء اللّه تعالى.

فهذا الوجود للأشياء والماهيات، الذي لايترتب بحسبه عليها آثارها المختصة عند ما يتصورها النفس وتكون حاضرة في عالم النفس وان قطع النظر عن الخارج، تسمى وجوداً ذهنياً وظلّيّاً ومثالياً وذلك الآخر المترتب عليها بحسبه الآثار، تسمى وجوداً خارجيّاً وعينيّاً واصيلاً. فاتقن هذا كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه.

ناعتاً له، بل حصول الشيء للفاعل الذاتي، اوكد واخلق من حصوله لقابله، كما ان جميع صور الأشياء الخارجيَّة والذهنيَّة حاصلة للفاعل الحقيقي الإلهي ولا فاعل بالحقيقة الّا هو. وفاعليَّة الفواعل الذاتيَّة، عبارة عن تكثير جهات افاضته وتعداد حيثيات جعله وافادته. وذلك الحصول الذي لها عنده تعالى ليس حصولاً بمعنى الحلول والناعتيَّة، لاستحالة ذلك في حقِّه تعالى، بل حصولاً اشدّ واوكد من حصول صفة الشيء له،

وقد حقَّق الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء الراسخين: ان حصول صور الممكنات للباري سبحانه ونسبتها اليه، ليس الّا قيُّوميَّته لها ويتحد في تلك النسبة معنىٰ كونها عنه وفيه.

يعني: ان حصولها عنه تعالى، هو بعينه وجودها له، من غير قيام حلولي وهكذا الحكم في قيام الصُّور العقليَّة او المتخيِّلة للنفس الإنساني.

فان النفس خلقت ووجدت مثالاً للبارئ - ذاتاً وصفة وفعلاً - مع التفاوت الحاصل بين المثال والحقيقة. والبارئ سبحانه وتعالى منَّزه عن المِثل، لأنه لايكون له مشارك في الحقيقة لاعن المثال، لأنَّ المثال ليس من حقيقة الممثَّل.

فللنَّفس الإنسانيَّة في ذاتها عالم خاصٌّ ومملكة شبيهة بمملكة بارئها، مشتملة على أنواع الجواهر والأعراض، المجرَّدة والماديَّة. واصناف البسائط والمركَّبات من الأفلاك المتحرِّكة والساكنة والعناصر والجماد والنبات والحيوانات البريَّة والبحريَّة وساير الخلايق، يشاهدها بنفس حصولها منها ولها. والناس لفي غفلة وذهول عن عالم القلب وعجايب الملكوت الإنساني، لشدَّة اهتمامهم بإصلاح الظواهر وقوَّة اشتغالهم بعالم الأجسام ونِسيانهم امر الآخرة والرجوع الى الحق وعرفانه «نسوا اللّه فانساهم أنفسهم».

والحق تعالى خلق النفس الإنسانيَّة مثالاً له ذاتاً وصفةً وافعالاً، ليكون معرفتها وسيلة الى معرفة الحقّ. كذلك فمن جهل نفسه واحوالها الباطنيَّة وافعالها الملكوتيَّة، فهو بان يجهل بارئه أخلق واحرى. لأن من لايعرف المثال الحاضر عنده القريب منه،

كانت الآثار المترتّبة عليه، اكثر واظهر وبالعكس في خلافه، حتى انّه قد يكون لماهيّة واحدة انحاء من الكون والوجود، بعضها اقوى يترتّب عليه الآثار المخصوصة وبعضها اضعف لايترتب عليه تلك الآثار والخواصّ.

فالجوهريّة مثلاً مفهوم واحد ومعناً فارد، يوجد تارة مستقلاً بنفسه، مفارقاً عن الموضوع والمادة، ثابتاً دائماً مبرّءاً [متبرءاً عن الكون والفساد والتغيّر، فعالاً ثابتاً كالعقول الفعالة] والملائكة المقرّبين على مراتبها[١].

ويوجد تارة اخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها، منفعلاً عن العلل الخارجيّة متحرّكاً وساكناً وكائناً فاسداً، كالصُّور النّوعيّة والنفوس الأرضيّة على تفاوت درجاتها في الضعف والفقر.

ويوجد طوراً آخر وجوداً اضعف من هذين، حيث لايكون فاعلاً ولامنفعلاً ولاثابتاً ولامتحرّكاً كالصُّور التي توهّمها الإنسان.

والثاني: انّ اللّه تعالى قد خلق النّفس الإنسانيّة بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الأشياء المجردة والمادية، لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والفعل.

والمانع من التاثير والإفادة، مصادفة احكام التجسُّم وجهات الإمكان والفقر وحيثيّات القوّة والعدم، لصحبة المادة ولواحقها. وكلُّ صورة صدرت عن الفاعل الغالب، عليه أحكام الوجوب والتجرّد والغناء، يكون لها حصول تعلُّقي لذلك الفاعل، بل حصولها في نفسها هو بعينها حصولها لفاعلها المفيض لوجودها، وهو الفاعل في عرف الإلهيّين.

واما عند الطبيعيين فكلُّ منشا الحركة [هو الفاعل] وان كان على جهة الإعداد والتهيئة للمواد كالبنّاء فى بنائه والنّجار فى نجره. وهما بالقابل لتلك الحركات، اشبه منهما عند اولئك من الفاعل لها.

ثمّ اعلم ان حصول الشىء للشىء ليس من شرطه ان يكون حالاً فيه و وصفاً

---

١. فى نسخة (ع. ق): مبرّءاً عن الكون والفساد والتغير الاما شاء اللّه كالعقول المفارقة والملائكة.

في اثبات الوجود الذّهني والظُّهور الظلّي

قد اتَّفقت اقوال الحكماء ـ خلافاً لشرذمة من المتكلّمين ـ على انّ للأشياء سوى هذا النَّحو من الوجود، الذي يترتّب عليها فيه الآثار المعروفة، نحواً آخر من الوجود وظهوراً آخر عُبِّر عنه بالوجود الذهني مظهره، بل مُظهره المدارك العقليَّة والمشاعر الحسيَّة.

تمهيد

ان من المقدمات المبنيَّة عليها معرفة نحو آخر من الوجود وعالم آخر من الشهود، امران يجب الخوض فيهما على من اراد استكشاف الحال فيما اختلفت فيه الأقوال.

الأول: ان للممكنات ماهيَّة ووجوداً، واثر الفاعل (وما يترتَّب على تأثيره، بل على نفس ذاته) ليس الّا نحو وجود المعلول دون ماهيّته، لاستغناءها عن الجعل والإضافة[1] لالوجوبها وفعليَّتها، بل لشدَّة نقصها عن تعلُّق الجعل والإضافة بها.

والوجود من الأمور المشكّكة الواقعة في مراتب متفاوتة شدَّةً وضعفاً وتماميَّة ونقصاً، بنفس حقيقتها المتفقة في الجميع؛ فكلّما كان الوجود للشيء اقوى واكمل،

١. والافاضة ـ م ـ د

احدهما بالآخر والاّ لزم معلوليّة احد الواجبين، وهو خرق الفرض.

فإذنْ لكل منهما مرتبة من الكمال وحظٌّ من الوجود والتحصُّل، لايكون للآخر ولامنبعثاً منه، ماخوذاً من لدُنه. فيكون كلٌّ منهما عادماً لنشأة كماليَّة وفاقداً لمرتبة وجوديَّة ـ سواء كانت ممتنعة الحصول له لذاته او ممكنة ـ فذات كلّ منهما بذاته، ليست محض حيثيَّة الفعليَّة والوجوب والكمال، بل يكون بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء وفقدان شيء، كلاهما من طبيعة الوجود بما هو موجود؛ فلايكون واحداً حقيقيّاً والتركيب ينافي الواجبيَّة، كما مرَّت الإشارة اليه.

فالواجب الوجود بالذَّات، لابدَّ وان يكون من فرط التحصُّل وكمال الفعليّة جامعاً لجميع النشآت الوجوديَّة والحيثيَّات الكماليَّة، لاأموراً عدميّة وصفات نقصانيَّة. فلامكافي له في الوجود والفضيلة، بل ذاته بذاته يجب انْ يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كلٌّ الخيرات. وهذا البرهان قليل الجدوىٰ للناقصين، لكنّه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يُرجَّح على كثير من البراهين الشّديدة القويَّة.

وزيّفنا قول من جوّز انّ ذات الواجب تعالى، يكون بالقياس الى ايجاد الحوادث ممكنة الوجود، لأنّه غير مرضى عندالمبرهن التام الحكمة.

وان قبله كثير من الأتباع كصاحب حواشى التجريد حيث ذكر: ان الواجب بالذات قديعرض له امكان بالقياس الى الغير، وللغير امكان بالقياس اليه وان لم يعرض له الإمكان.[1]

ولم يتفطّنوا بان الواجب بالذات، واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه، وهي ايضاً واجبَة الحصول له تعالى، لأن وجوداتها رقايق فيضه ورشحات بحره. كيف ولو كانت له في ذاته بذاته جهَة اخرى، لزم التركيب وهو ممتنع. ولو كانت له لغيره، فيكون للغير تاثير في ذاته، فيكون له في ذاته تأثُّر وانفعال ينافى فعليّته ووجوبه، لكونه بسيط الحقيقَة من كل وجه.

فاذَنْ لابُدَّ [و] ان يكون واجب الوجود بذاته، موجوداً وواجباً بجميع الحيثيات الصحيحَة وعلى جميع الاعتبارات المطابقَة لما هوالواقع، والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداقاً لحمل الوجود والوجوب، اذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبَة من مراتب الوجود وجهَة من جهات التحصُّل او عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود، فلم يكن من هذه الحيثيَة مصداقاً للوجود.

فيستحُّق في ذاته جهة امكانيَّة او امتناعيّة، يخالف جهة الفعليّة والتحصُّل؛ فيتركّب ذاته من حيثيّتى الوجوب وغيره، بل ينتظم من جهة وجوديَّة وجهة عدميَّة، فلايكون المفروض واجباً، بل الواجب غيره ولايكون ايضاً واحداً حقيقيّاً، بل مركّباً.

فاذا تمهّدت هذه المقدّمة التي مفادها: انَّ كلَّ كمال وجمال يجب انْ يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى، ولو وجد في غيره يكون مترشّحاً عنه. فايضاً فنقول: لوتعدَّد الواجب بالذات، فلابدَّ [و] ان لايكون بينهما علاقة ذاتيَّة، توجب تعلُّق

---

١. قبله قبل صاحب حواشي التجريد، رئيس الفلاسفة في اوائل كتاب الشفاء بقوله: «ولانبالى بأن يكون ذاته تعالى مأخوذة مع ... ممكنة الوجود» وتبعه اكثر المتأخرين.

وفيه يحصل التفاضل بين الناس، لافي النحو الأول؛ فانّه لايتطرق اليه الخطاء والجهالة، لكونه فطرياً للجميع «فطرت اللّه التى فطرالناس عليها»[1].

وقيل فى الحكمة الفارسيّة:

دانش حق ذوات را فطريست   دانش دانش است كان فكريست

فاذن قد انكشف ان مُدركات الخمس كمُدركات سايرالقوى الإدراكيّة، مظاهر الهويّة الإلهيّة ومشاهد للوجود الحق الأحدي الذي هوالمحبوب الاول والوجهَة الكبرى للإنسان «فاينما تولُّوا فثمَّ وجهُ اللّه»[2].

فبعينه يشاهده وينظر اليه لاعلى وجه يعتقده الأشاعرة وبأذُنه يسمع كلامه وبانفه يشمُّ رايحَة طيِّبَة. وبجميع لامسته يلمس لاعلى وجه يقوله المجسِّمة، تعالى اللّه عما يوجب التجسُّم والتَّكثير والتَّشبيه والتَّغيير علوّاً كبيراً. بل على نحو يعتقده الراسخون في العلم. فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوا والجوارح مع تقدُّس ذاته عن الأمكنة والجهات وتجرّد حقيقته عن الموادِّ والجسمانيّات، وما ذكرناه ممّا اطبق عليه ائمّة الكشف والشُّهود، الّذين هم خلاصَة عباداللّه المعبود.

فصل: في انَّ الوجود الواجبي غير متعدِّد

لنا بفضل اللّه وملكوته، برهان شريف على هذا المطلب الذي هوالوجهَة الكبرى، يتكفَّل لدفع الشُّبهَة المشهورة المنسوبة الى ابن‌كمونَة، [لكن تتميمه] تستدعى تمهيد مقدَّمة.

وهي: ان الواجب تعالى كما انه واجب الوجود بالذات من جهَة ذاته، كذلك واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وليس للواجب تعالى جهَة أخرى، لايكون بحسبها واجباً وموجوداً.

وهذه مقدمة قد حقّقناها وبسطنا القول فيها فى «الأسفار الاربعة».

---

۱. الروم (۳۰) آيه ۳۰.
۲. البقره (۲) آيه ۱۱۵.

من غـيـر تعـمّل وكـسب، لأن المدرك بالـذات في كل[١] ادراك، ليس الا نـحو وجـود الشيء على ماهو تحقيق المحققين من المحصلين ـ سواء كان الإدراك احساساً او تخيّلاً او توهّماً او تعقّلاً ـ حسب ماينقسم الوجود الى المحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمعقولات، لإختلاف مراتب صُوَر الموجودات في التجرد عن المواد وعن الأغشيَة المادّيّة.

وسيتّضح لك ان شاء اللّه انّ وجود كل شيء ليس الا حقيقَة هويّته المرتبطة بنفس الذات، الى الوجود القيّوم الإلهي.

وتبيّن ايضاً ان الهُويّات الوجوديّة من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله وجلاله.

فاذَن ادراك كلّ شيء بايّ نحو من الإدراك، ليس الا حضور ذلك الشيء عند المُدرِك على الوجه الذي ينسب اليه سبحانه ومشاهدة المدرك له على الجهَة التي هو بها مرتبط الى الحق تعالى وهي موجوديّته ونحو وجوده.

وهذا لايمكن الا بمعرفَة ذات الحق بذاته، لأن صريح ذاته بذاته منتهى سلسلَة الممكنات وغاية جميع التعلّقات. فإذا كان التعلّق والإرتباط اليه مقوّماً لموجودية كلّ موجود ممكن والعلم ليس الا حضور وجودالشيء مجرداً عن نفس المادّة او غواشيها وعوارضها، فلا محالة كلّ من ادرك شيئاً باي ادراك كان، فقد ادرك الباري جلّ ذكره، وإنْ غفل عن هذا الإدراك. فظهر ان جميع من يصحّ منه الإدراك عرفاء اللّه تعالى، ويستوي في هذا الإدراك، الذي هو على الوجه البسيط المؤمن والكافر والخواص والعوام من البشر.

وأما الإدراك على الوجه المركّب ـ سواءً كان بطريق المكاشفَة او بطريقِ الاستدلال ـ فهو ليس مما هو حاصل للجميع، بل للبعض وهو مناط التكليف ومقصد الرسالَة، واليه يتطرّق الخطاء والصواب وبه يحصل احكام الكفر والايمان.

---

١. في بعض النسخ: في كل علم وادراك ... .

وقد مرّ ان سبب الحجاب، الضعف والقصور في البصاير عن ادراك النور.

فليس للممكنات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب، او حجب هي مراتب القُصورات الحاصلة من جهة الإمكانات، حتى المعلول الأول، فهو ايضاً لايشاهد ذاته سبحانه الا بواسطة من وجوده الإمكاني و وسيلة ادراك هويّته.

فيكون شهود الحق له بحسب شهود ذاته وبقدر وعائه الوجودي، لابحسب ماهو المشهود.

وهذا لاينافي الفناءَ الذي يدّعونه، فانّه يحصل بترك الإلتفات الى اللذات[1] والإقبال بكليّة الذات وشراشر الهمّة الى الحق. والهويّة الإمكانية، لايرتفع بترك الإلتفات اليها؛ فحكمها باقٍ في كونها حجاباً. ولأن الكلام في مقام الغيريّة وفي كون الممكن، بحسب ذاته عارفاً بالحق.

فاذا لم يبق للممكن من حيث ذاته اثر، فلم يكن الممكن ممكناً وللإشارة الى ان هويّة كلّ ممكن حجاب له عن ادراك ذات الحق؛ قال الحلاج:

بيني وبينك انّيّي ينازعني فارفع بلطفك انّيّي من البين

حكمة عرشيّة

اعلم يا اخا الحقيقة هداك الله طريق الحق، ان العلم كالجهل قديكون بسيطاً وقد يكون مركّباً.

والاول عبارة عن الإدراك مع الذُهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بانّ المدرك ماذا؟!

والثاني عبارة عن ادراك الشيء مع الشُعور بذلك الإدراك وبانّ المدرك: هو ذلك الشيء. إذا تمهد هذا فنقول:

إنّ ادراك الحق الأول سبحانه على الوجه البسيط، حاصل لكل احد بحسب الفطرة

---

١. بترك الالتفات الى اللذات و ... م وفي نسخة د: الى الذات ... والظاهر انه سهو.

الى الجاعل. والواجب بالذات ليس شيئاً من هذين، فلايكون حقيقتّه معقولاً لشیء غيره، بل له التسلّط والقهر على الممكنات باشراق نورالوجود عليها*. فبقدر مايحصل لكل احد من اشراق نوره ولمعَة وجوده يعرفه وبالجملة حصول الشیء لعلّته الفياضة، حصول تامٌ يوجب العلم التام.

و اما حصول العلّة المفيضَة للمعلول المفاض عليه، فليس الا حصولاً ضعيفاً بتوسُّط مايفاض منها ويرشح عنها عليه.

فلكل ممكن من الممكنات ان ينال ذات الحق المجرد عن الأحياز والجهات على قدر مايحصل له من تجلّي ذاته المقدسَة بقدر وعائه الوجودي ويفقد عنه، ويحرم عليه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة، لبعده عن منبع الوجود من قبل مقارنته الأعدام والقوى والمواد لالمنع وبخل من قبله تعالى.

فإنّه لشدة نوره النافذ وعدم تناهي جوده ورحمته، اقرب [إلى] كل احد كما اشار اليه بقوله: «ونحن اقرب إليه من حبل الوريد[1]» وقوله: «وإذا سالك عبادى عنّى فإنّى قريب[2]».

عقدةٌ وحلٌ

لك ان تقول: اذا جوَّزت كون ذاته تعالى معلوماً بحضور إشراقی لكل احد بقدر مايفاض عليه. ولاشكَّ ان المشهود بالشُّهود الوجودي، ليس حينئذ الا نفس حقيقته البسيطَة لاوجهاً من وجوهه. فكيف لايكون معلوماً بالكنه والمشهود ليس الا هويّته البسيطَة لاغير.

فاعلم ان المعلوم من الحق لكل احد وان كان نفس ذاته الحقَّة، الا ان المشاعر والمدارك، قاصرة عن البُلوغ الى كنه ذاته والوصول الى حرم كبريائه، بل انَّما ينالونه ويشاهدون له بقدر احداق مداركهم الضعيفَة.

---

١. ق (٥٠) آيه ١۶.
٢. البقره (٢) آيه ١٨۶.

المقالة الثانية

في احكام واجب الوجود بحسب المفهوم

فصل

في ان حقيقة الوجود الواجبي جلّ مجده، غير معلوم لأحد بالعلم الحصولي ولا يمكن ايضاً حصوله لغيره على سبيل المشاهدة التامّة الاكتناهيّة.

اما انه غير معلوم الكنه على سبيل الارتسام، فلأنّه لوكان كذلك لكان ذا ماهيّة كليّة [وكان له] امكان حصولات متعددة والواجب محض الوجود، [و] لانّه يلزم تعدُّد الواجب بالذات «تعالى عنه علواً كبيراً».

ولان كل موجود في الذهن عرض قائم بالذهن والواجب بالذات، ليس بعرض لاحتياجه الى المحلّ. ولأنّ وجودالشيء في الذهن عبارة عن حصول صورة منه في الذهن مطابقة للخارج. وهذا انما يكون بتبدُّل الوجود مع انحفاظ الماهيّة وهذا انما يتصور فيما ليس مجرد الوجود، والالزم انقلاب الوجود العيني، وجوداً ذهنياً هذا محال.

واما انّ الوجود الواجبي، غيرمعلوم لأحد بالمشاهدة الحضوريّة على سبيل الإحاطة والاكتناه، فان المعلوم بالمشاهدة لايكون الا مايكون له وجود نسبي للعالم يعنى ان وجوده من حيث كونه محسوساً هو بعينه وجوده للجوهر الحاس، والوجود الرابطي لايكون الا للحال والعرض بالقياس الى المحل والموضوع او للمجعول بالقياس

فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النُّعوت الكليّة.

ولايبعد أن يكون معنى قول اتباع المشائين بتخالف الوجودات انواعاً هذا المعنى وهذا كمراتب الأعداد، فانَّها يصحُّ القول بكونها متحدة في النوع، اذ ليس في كل منها سوى الوحدات وهي امور متشابهَة.

ويصحُّ القول ايضاً بكونها متخالفَة المعاني الذاتيَّة، اذ ينتزع العقل من كل مرتبة منها نعوتا ذاتيّة خلاف ما ينتزع من غيرها ويكون مصداق حمل تلك النُعوت نفس ذوات تلك المراتب.

فهي كالوجودات ومراتبها في النُّزول، كأنَّها متَّفقَة حقيقة ذاتية[1] مختلفة ماهية ومفهوماً. فاتقن ذلك فانَّه من نفايس المطالب.

---

١. فى نسخة (ع. ق): كانَّها متفقة حقيقة وذاتاً، مختلفة ماهيَّة ومفهوماً.

ربي فانكشف لي انكشافاً بيّناً: ان الأمر بعكس ذلك. والحمدلله الذي ثبتني على القول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ولولا ماثبّتنى لقد كدتُ اركن اليهم شيئاً قليلاً.

فالوجودات حقايق متحصّلة[1] والماهيات التي هي الأعيان الثابتة، ما شمّت رايحة الوجود ابداً. وليست الوجودات الا اشعّة واضواء للنُّور الحقيقي والوجود الأحدي «جلّ مجده». ثم لكل منها نعوت ذاتيّة ومفهومات ذهنيَّة، هي المسمّاة بالماهيات كما سنبرهن عليه «ان شاء اللّه تعالى».

زيادة كشف

اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته الواجبيَّة وبمراتبه في التقدم والتأخُّر والشدَّة والضعف والغنا والحاجَة، فانما هو تخصيص له بما فيه من حيثيّاته الذاتيَّة وشؤونه الحقيقيّة باعتبار حقيقته البسيطة، التي لاجنس لها ولافصل.

واما تخصيصه بموضوعه أعني الماهيَّات المتصفة به في العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه فى نفسه، بل باعتبارماينبعث عنه في العقل من الماهيات المتخالفة الذوات و ان كان الوجود والماهيَّة في كل ذي ماهيّة متحدين عيناً وهذا أمر غريب سيتّضح لك سرّه «ان شاء اللّه».

قال الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات: «ان الوجود في ذوات الماهيات لاتختلف بالنوع، بل ان كان اختلاف فبالتاكيد والضعف[2].

وإنما يختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع. فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع، لأجل ما هيّته لالوجوده ...».

فالتخصيص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته. واما على الوجه الثاني

---

١. في بعض النسخ: «حقايق متأصّلة» وفي نسخة (متصلة) والظاهر انه من سهوالناسخ.
٢. في نسخة م: فبالتأكُّد والضعف.

والشدّة والضعف، او بنفس موضوعه.

وقيل: «تخصيص كل وجود باضافَته الى موضوعه، لأن الإضافة لحقته من خارج، فان الوجود المعلول عرض وكل عرض فانّه متقوِّم بوجوده في موضوعه[1].

وكذلك حال الوجود فوجود كلّ ماهيَّة يتقوَّم باضافته الى تلك الماهيّة، كما يكون الشيء في المكان، فان كونه في نفسه غير كونه في المكان».

وفيه بحث: فان الخبط في قياس نسبَة الماهيّة الى الوجود بنسبة الموضوع الى العرض واضح، لمامر من انه لاقوام للماهيَّة مجردة عن الوجود، قيام الموضوع بما يقوم به.

فالوجود ليس سوى كون الموضوع، لاكون امر كالعرض للموضوع والعرض وان كان كونه في نفسه هو بعينه هو كونه للموضوع، الاّ ان كونه غيركون موضوعه بخلاف الوجود فان كونه هو بعينه كون الموضوع، فلايكون الماهيَّة موضوعَة للوجود، بل نسبة الوجود اليها نسبة الفصل الحقيقي الى الجنس.

ففرق اذن بين كون الشيء في المكان وفي الزّمان وبين كون الشيء في الموضوع، كما يفهم من كلام هذا القائل.

ثم فرق ايضاً بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع، نصّ على هذا الشيخ في مواضع من التعليقات ونصَّ عليه غيره ايضاً من موافقيه ومتابعيه. وقد نقلنا عباراتهم وتنصيصاتهم على هذا المطلب، في كتابنا الكبير المسمى بـ: الأسفار الأربعة. وما اكثر مازلّت اقدام المتاخّرين حيث أهملوا في فهم الغرض عنها وحرّفوا الكلم عن مواضعها وحملوها على اعتباريّة الوجود وانّه مما لاحقيقَة له في الخارج ولافى الماهيات منه شيءٌ غير الحصص.

وانى كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريَة الوجود وتاصُّل الماهيات، حتى هداني

---

١. القائل هو بهمنيار في كتابه المسمّى بالتحصيل ـ منه دام ظله ـ.

والصفة ؛ لأن هذا التجريد عن كافّة الوجودات هو بعينه نحو من الوجود بالذات لاغيره .

فانظر الى نورالوجود المطلق كيف تغمد في جميع هياكله ، المعانى واقطار الماهيّات بحيث لايمكن عراها عنه حتى ان عراها عنه ايضاً نحو من انصباغها به .

تقرير في تحقيق زيادة الوجود على الماهيّة في التّصور لافي العين

هو : ان العقل بحسب شانه من التحليل ان يلاحظ كُلاً من الماهيّة والوجود ، من غير ملاحظة معناً له اختصاص ناعت بالماهيّة لابحسب الخارج ، ليلزم تقدُّمها عليه بل بحسب العقل .

وغاية الأمر أن يلزم تقدمها على الوجود ، بالوجود العقلى ويلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين العيني والذهني معها ، وملاحظتها مع عدم اعتبار نحو من الوجود وان كانت نحو وجود ذهنيٌّ ، لكن لايلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود ، او يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظة ، فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه .

فللعقل أن يصف الماهيّة بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لابحسبها .

ثم ان اعتبر العقل هذا النحو من وجودها الذهني ، لم يلزم تسلسل في الوجودات ، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار .

وليعلم انا في متسع من هذا التجشُّم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت الماهيّة لاثبوت شيء لها ، فلامجال للفرعيّة هاهنا . وكان اطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الّذي يكون بين الماهيّة ووجودها من باب التوسع أو الاشتراك ؛ فانه ليس من قبيل اتّصاف الموضوع بالعرض القائم به ، بل من قبيل اتّصاف البسائط بالفصول المتحدة بها .

فصل في انّ تخصيص الوجود بماذا على الاجمال؟ !

وليعلم : ان تخصيص كل وجودٍ اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التَقدُّم والتأخُّر

قيام الوجود، فرع الماهيّة المعرّاة عن صفة الوجود والعدم؛ لأن الماهيّة المعرّاة عنهما لاتكون موجودة لافي نفس الأمر ولافي مرتبة من مراتبها.

فالحقّ في هذا المقام ان يقال: ان العقل اذا حلّل الماهيّة الموجودة الى شيئين، حكم بتقدّم احدهما اما بحسب الواقع، فالمتقدّم هوالوجود لانه الأصل في ان يكون حقيقة وهو الصادر عن الجاعل بالذات والماهيّة متحدة معه محمولة عليه، لاكحمل العرضيّات اللاّحقة، بل حملها عليه واتّحادها معه بحسب مرتبة هويّته وذاته. وامّا بحسب الذّهن، فالمتقدّم هوالماهيّة، لانها الأصل في الأحكام العقليّة.

والتقدّم هاهنا ليس بحسب الوجود، بل بحسب نحو آخر غيرالخمسة المشهورة وهو: التقدُّم بحسب الماهيّة، كتقدُّم معنى الجنس على النوع مع قطع النَّظر عن ملاحظة وجودهما.

و بالجملة مغايرة الماهيّة للوجود واتِّصافها به، امرٌ عقلى انما يكون في اعتبار الذّهن.

واعتبارالذهن، مغايرتها للوجود وتجريدها عنه وان كان ايضاً نحواً من الوجود، كما انّ الكون في الخارج نحو من الوجود الاّ ان للعقل ان يلاحظ هذا النَّحو ويصف الماهيّة بالوجود.

فهذه الملاحظة التي من شان العقل ان يجرِّد الماهيّة فيها عن جميع الوجودات، أي لايلاحظ معها شيء من الوجودات، حتى هذا النحو التجرُّدي الذي هو أيضاً نحو من الوجود في الواقع، لابتعمّل العقل لها اعتباران.

احدهما: اعتبار كونها تخلية الماهيّة في ذاتها عن جميع العوارض والوجودات.

وثانيهما: اعتبار كونها نحواً من انحاء وجود الماهيّة.

فالماهيّة باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود المطلق وبالآخر ملحوظة به غير موصوفة به، فالتعرية باعتبار والخلط باعتبار.

وليس حيثيّة احد الإعتبارين غير حيثيّة الآخر، حتى يعود الإشكال جذعاً من ان الإعتبار الذي بها يتصف الماهية بالوجود، لابُدَّ فيه ايضاً من مغايرة بين الموصوف

مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار مالايتناهي بين حاصرين ؛ الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهيَّة في العين ، لأن قيام جميع الوجودات العارضة بحيث لايشذُّ عنها وجود عارض ، يستلزم وجوداً لها غير عارض والّا لم يكن الجميع ، جميعاً فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيَّته في العين ، فلايخلو [اما ان يكون] بينهما مغايرة بحسب المعنى والمفهوم ام لا . والثانى باطل والّا لكانا معنىً لفظين مترادفين .

ونحن نفهم من الانسان معناً ومن وجوده معنى آخر لامكان تصوّر احدهما مع الغفلة عن الآخر ولغير ذلك من الوجوه المذكورة في المتداولات[1] .

فتعيَّن الشقّ الأول وهو كون كلّ منها غير الآخر ، بحسب الذهن مع اتّحادهما في الخارج .

فحينئذ بقي الكلام في كيفيَّة اتِّصاف الماهيَّة بالوجود في ظرف التحليل العقلي . وكل موصوف بشيء معروض له ، مرتبته غير مرتبة العارض . فعروض الوجود اما للماهيّة الموجودة اوالمعدومة او غيرالموجودة والمعدومة .

فالأول يوجب الدور اوالتسلسل والثاني يوجب التناقض . والثالث يوجب ارتفاع النقيضين .

والجواب بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جايز ، بل واقع غير نافع .

لأن المرتبة التي يجوز خلوّالنقيضين عنها هي مرتبة من مراتب نفس الامر ، لها تحقّق في الجملة سابقة على النقيضين ، كمرتبة الماهيّة بالقياس الى عوارضها .

فان للماهيَّة وجوداً مع قطع النظر عن الوجود . فقياس قيام الوجود بالماهيَّة على نحو قيام البياض بالجسم و وزان خلوّها عن الوجود بخلوّالجسم من البياض . ومقابله غير صحيح ، لأن الجسم له مرتبة سابقة على بياضه في الواقع .

فقيام البياض للجسم فرع وجوده المطلق عن قيد البياض ومقابله وليس

---

۱ . فى ن ، ع ، ق : في المطوّلات .

ثبوت ذلك الشيء، بل ليس هاهنا الاّ ثبوت شيء فقط.

والجمهور لما غفلوا عن هذه الدقيقة، تراهم تارة يخصّصون القاعدة الكليّة القايمة بالفرعيّة.[١]

وتارة يهربون منها الى القول بالاستلزام فقط.[٢]

وتارة ينكرون ثبوت الوجود اصلاً لاذهناً ولاعيناً[٣] ولااعتباراً ولاتحقّقاً. ويقولون انه مجرّد اختراع كاذب وان مناط صدق الموجود كساير المشتقات على شيء اتّحاد ذلك الشيء بمفهوم الموجود. وهو امر بسيط كنظايره يعبر عنه بـ: «هست» كما يعبر عن العالم بـ: «دانا»، من غير قيام امر حقيقي او انتزاعي الى غير ذلك من التعسّفات.

فصل في توضيح القول في نسبة الوجود الى الممكنات

انّ وجود كلّ ممكن عين ماهيّته خارجاً ومتّحد بها، نحواً من الاتحاد. بيان ذلك: انا حيث بيّنا ان الوجود بالمعنى الحقيقي، الذي به تكون الماهيّة موجودة و يطرد عنها العدم امر عينى. فلو لم يكن وجود كل ممكن متحداً مع الماهيّة، لايخلو اما ان يكون جزءً منها او زايداً عليها قائماً بها.

والأول باطل، لان وجود الجزء غير وجود الكلّ ففي مرتبة وجود الجزء، لايكون للكلّ وجود والمقدّر خلافه.

وكذا الثانى لما مرَّ من انَّ قيام الصفة بالموصوف وثبوته له، فرع ثبوت المثبت له في نفسه. فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرّر انحاء وجود شيء واحد، من حيثيّة واحدة وكلاهما ممتنعان.

او ينجر الى التسلسل في المرتبات من الوجود المجتمعة الآحاد وهذا التسلسل،

---

١. والمخصّص هو الامام الرازي.

٢. اليه مال العلامة الدواني.

٣. والمنكر لثبوت الوجود مطلقاً هو السيد السند صدرالدين الدشتكي الشيرازي.

وعلى تقدير كـونه عرضـاً لايلزم كونه كيفيَّة، لعدم كليّته وعمومه وما هو من الأعراض العامّة و المفهومات الشاملة للموجودات، إنما هو الوجود الإنتزاعي العقلي المصدري، المشتق منه صيغة الموجود. ولمخالفته ايضاً ساير الأعراض في أن وجودها في نفسها، عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهيّة، لاوجود شيء آخر لها ظهر عدم افتقاره. في تحقُّقه إلى الموضوع، فلايلزم الدّور الذي ذكره على انّ المختار عندنا انّ وجود الجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك الجوهر لابجوهريّة اخرى.

وكذا وجود الكيف، كيف بنفس كيفيّة تلك الكيف، لابكيفيَّة أُخرى وهكذا في ساير الأعراض ومقولاتها وأنواعها.

وذلك لما مرَّ من انّ الوجود لاعروض له للماهيّة في نفس الأمر، بل في اعتبار العقل.

السّادس: انه اذا كان الوجود وصفاً زايداً على الماهيَّة، فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة، نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل وجوابه ماعرفت. والتسلسل في الأمور الاعتباريَّة ينقطع باعتبار الانقطاع العقلي.

فصل في كيفيَّة اتّصاف الماهيّة بالوجود

لعلّك تقول: لوكانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص، لكان ثبوت فردالوجود فرعاً على ثبوتها، ضرورة أن ثبوت الشيء لآخر، فرع على ثبوته فيكون لها ثبوت قبل ثبوته.

فالجواب امَّا بطريق النقض فبان لاخصوصيّة لهذا الإيراد بكون مفهوم الوجود ذاهويّة خارجيَّة في الماهيَّة، بل منشاه حال اتِّصاف الماهيَّة بالوجود، سواء كانت له افراد عينيّة اولم يكن له الاّ الحصص.

واما بطريق الحلّ فبان الحق الحقيق بالإذعان والتصديق هو انَّ الوجود نفس ثبوت الماهيَّة العينيّة لاثبوت شيء لها، حتى يكون هاهنا ثبوت شيء حتى قيل: انه فرع

والعلم بحقيقة الوجود يتوقّف على المشاهدة الحضوريّة وعند المشاهدة الحضوريّة، لايبقى الشك في هويّته.

والأولى ان يورد معارضة الزاميّة على أتباع المشّائين، كما فعله في كتاب حكمة لإشراق؛ لأنّهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للماهيّة بـ: انا نعقل الماهيّة ونشكّ في وجودها والمشكوك فيه، ليس نفس المعلوم ولاداخلاً فيه؛ فهما متغايران في الأعيان. فالوجود زايد على الماهيّة؛ فالشيخ الزمهم بعين هذه الحجّة، لأن الوجود ايضاً كوجود العَنقاء مثلاً فهمناه ولم نعلم انه موجود في الأعيان ام لا؟

فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتّباً موجوداً الى لانهاية، لكن ما اوردناه يجري في اصل الحجّة فانهدم الأساسان.

الخامس: انّ الوجود لو كان في الأعيان وليس بجوهر، فتعيّن ان يكون هيئة في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر، فيكون كيفيّة عندالمشّائين؛ لأنّه هيئة قارّة لايحتاج في تصورها الى اعتبار تجزٍ واضافة الى امر خارج، كما ذكروا في حدّ الكيفيّة.

وقد حكموا مطلقاً ان المحلّ يتقدم على العرض، فيتقدّم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدُّم الوجود على نفسه؛ ثم لايكون الوجود اعمّ الأشياء مطلقاً، بل الكيفيّة والعرضيّة اعمّ منه من وجه.

وايضاً اذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل، ومعنى انه قائم بالمحل إنه موجود به، مفتقر في تحقّقه اليه ولاشكّ ان المحل موجود به، فدارالقيام وهو محال.

وجوابه: انهم حيث اخذوا في عنوانات حقايق الأجناس العوالى، كونها ماهيّات كليّة حق وجودها العيني كذا وكذا.

فسقط كون الوجود في ذاته جوهراً او كيفاً او كمّاً اوغيرهما، لعدم كونه كلياً؛ بل الوجودات هويّات عينيّة متشخصات بانفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلّي ذاتي.

وليس الوجود عرضا بمعنى كونه قايماً بالماهيّة الموجودة ولابما يحلّ فيها وان كان عرضياً متّحداً بها نحواً من الإتّحاد.

ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود ذا هويَّة عينية، كما اكد القول في اوايل القسم الالهي منه وهل هذا الا تناقض في الكلام.

الثالث: ان كان الوجود في الأعيان صفة للماهيَّة، فهي قابليَّة[1] اما ان يكون موجودة بعده محصَّل الوجود مستقلاً دونها، فلا قابليَّة ولا وصفيَّة او قبله، فهي قبل الوجود موجودة.

فالماهية موجودة مع الوجود لابالوجود، فلها وجود آخر واقسام التالى باسرها باطلة كذلك.

والجواب عنه أما اولاً: فباختيار ان الماهيَّة مع الوجود في الأعيان وما به المعيَّة نفس الوجود، الذي هي به موجودة لاوجود آخر غير وجود الماهيَّة.

كما ان المعيَّة الزماني هي الحاصلة بين الحركة والزمان بنفس ذلك الزمان بلااعتبار زمان آخر، حتى يلزم التسلسل في وجودالأزمنة.

واما ثانياً: فبان اتِّصاف الماهيَّة بالوجود امر عقلى ليس كاتِّصاف الموضوع بالعرض القايم به، حتى يكون للماهيَّة وجود ولوجودها وجود ثمَّ يتَّصف احدهما بالآخر ويكونان معاً او بتقدُّم احدهما على الآخر، بل هما في الواقع مع قطع النظر عن تحليل العقل، امر واحد بلاتقدُّم بينهما ولاتاخُّر ولامعيَّة بالمعنى المذكور وإنما إتِّصاف الماهيَّة بالوجود امر عقلى فقط.

الرابع: انه ليس في الوجود ماعين ماهيَّة الوجود.

فانا بعد ان نتصوَّر مفهومه قد نشكُّ في انه هل له الوجود ام لا؟ فيكون له وجود زايد. وكذلك الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا محال. ولامحيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى.

وجوابه بما اشرنا اليه من انَّ حقيقة الوجود لايحصل في ذهن من الأذهان وما حصل منها فيه، هو امر انتزاعى عقلى فهو وجه من وجوهه.

---

۱. فهي صفة قابلية ـ ل.

قياماً حقيقيًا اولا!؟

وكون الموجود مشتملاً على امر زايد غيرالوجود، كالماهيَّة الموجودة او لم يكن، كالوجود المحض انما ينشأ من خصوصيات ماصدق عليه، لامن نفس المفهوم المشترك.

ونظير ذلك ماقاله الشيخ فى الهيَّات الشفاء: «ان واجب الوجود قديعقل نفس واجب الوجود كالواحد قديعقل نفس الواحد، وقديعقل من ان ماهيّته ماهي انسان مثلاً او جوهر آخر هوالذي واجب الوجود، كما انه قديعقل من الماء انه ماء او انسان وهو واحد ...».

قال: «ففرق اذن بين ماهيَّة يعرض لها الواحد اوالموجود و بين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود ...».

وقال أيضاً في التعليقات: «اذا سئل هل الوجود هوالموجوديَّة؟» ويؤيّد ذلك ما فى حاشية المطالع وهو: «ان مفهوم الشيء لايعتبر في مفهوم الناطق مثلاً والاّ لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ماصدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاصّ ضروريَّة، فان الشيء الذي له الضحك هوالإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري، فذكر الشيء في تفسيرالمشتقات بيان لمارجع اليه الضمير الذي يذكر فيها[1] ...» هذا كلامه.

وعُلِمَ منه: ان مفاد المشتق وما يطابقه، امر بسيط وليس الموصوف داخلاً فيه لا عامّاً ولاخاصّاً.

ومن هاهنا نشأ ماذهب اليه بعض اجلَّة المتأخِّرين في حواشى التجريد من اتحاد العرضي والعرض[2].

والعجب ان الشيخ الالهي قد ادى نظره في آخر التلويحات الى ان النفس الإنسانيَّة ومافوقها من المفارقات، وجودات صرفة جوهريَّة قائمة بذواتها.

---

١. حواشى سيد شريف بر مطالع، شرح مطالع، چاپ سنگى، خط عبدالرحيم.
٢. محقق دوانى در حواشى جديد، نسخهٔ خطى.

وله ان يقول : الوجود موجود وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً وهو موجوديَّة الشيء في الأعيان . لا ان له وجوداً آخر ، بل هو الموجود من حيث هو موجود والَّذي يكون لغيره منه ، يكون له في ذاته كما ان المتقدّم الزماني في غير اجزاء الزمان ، يكون بتقدّم مكتسب من الزمان وفيها بنفس ذاتها المتجدِّدة وكذلك حكم الاتِّصال في الجوهر الاتِّصالي وفي غيره .

وهمٌ وتنبيه

فان قيل : فيكون كلُّ وجود واجباً بالذات ، اذ لا معنى للواجب الّا مايكون بحقيقة نفسه .

قلنا : الفرق واضح بين الوجودين عند المنطقيين ، فان الأول تعالى واجب بالضرورة الأزليَّة والوجودات واجبة بالضرورة الذاتيَّة .

فمعنى وجود الواجب تعالى بنفسه ، انه يقتضي ذاته مطلقاً من غير احتياج الى جاعل يجعل نفسه ولا قابل يقبله .

ومعنى تحقّق الوجود بنفسه إنه إذا حصل امَّا بذاته اوبفاعل ، لم يفتقر تحقُّقه الى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود لاحتياجه .

الثاني : انه اذا اخذ كون الوجود موجوداً أنَّه عبارة عن نفس الوجود ، فلم يكن حمله على الموجود وغيره بمعنى واحد .

اذ مفهومه في الأشياء انه شيء له الوجود وفى نفس الوجود ، انه هو الوجود ونحن لانطلق على الجميع الّا بمعنى واحد ، فلابدّ من اخذ الوجود موجوداً ، كما في ساير الأشياء وهو : انه شيء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود ، وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعاً .

والجواب : انا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ، ليس في مفهوم الموجود ، بل هذا المفهوم واحد عندهم في الجميع ؛ لأنَه امَّا معنى بسيط يعبَّر عنه في لغة اخرى بـ : «هست» ومرادفاته . وامَّا عبارة عمَّا ثبت له اوقام به الوجود سواء كان

بان يكون أبيض مما يعرض له البياض؛ والمضاف الحقيقي البسيط، اولى بان يكون مضافاً من المشهوري المركّب.

فكذلك الوجود احق بأن يكون موجوداً من الماهيات، التي يعرضها الوجود في ملاحظة العقل. هذا ماذكره بعض الحكماء.

وأنا اقول: انه قد ثبت عندنا بالبيانات البرهانيّة انّ الماهيّة غير مجعولة بالذات وأن الجاعل و اثر الجاعل، لايمكن ان يكون شيئاً من الماهيّات ولاشكّ في انّ هاهنا تاثيراً وتاثّراً.

فإذا لم يكن المؤثّر ولا الأثر هو الماهيّة، بقى انْ يكون الوجود هو المؤثّر والأثر، اذ لاثالث في الإمكان.

فالمؤثّرات وجودات والآثار وجودات دون الماهيّات.

فصل في دفع شكوك اوردت على موجوديّة الوجود في الأعيان

منها: ما تمسّك به الشيخ الإشراق في كتبه وهي أمور:

الاول: ان الوجود لوكان حاصلاً في الأعيان، لكان له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية!

والجواب: ان للباحث ان يقول: ليس بموجود[1] لو اريد من الموجود حقيقة مايقوم به الوجود، فان الشيء لايقوم بنفسه. كما لايقال في عرف اللغويّين: ان البياض ابيض.

فغاية الأمر انّ الوجود ليس بذي وجود، كما ان البياض ليس بذي بياض.

وكونه معدوماً بهذا المعنى لايوجب اتّصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه، لأن نقيض الوجود هوالعدم واللاوجود، لا المعدوم واللاموجود لاعتبار اتّحاد نحو الحمل في التناقض.

---

١. الوجود ليس بموجود ... ا ـ ق.

ويشير اليه ماقال فيثاغورس: «كيف ينساغ في العقل ان يمتزج الميِّت بالميِّت، فينتج بينهما حيٌّ اويمتزج جهل بجهل فيكون بينهما عقلٌ».

وثالثا: ان العقل الصحيح الفطرة يشهد بان الماهيَّة إذا كانت موجودة بنفس وجودها، لاقبل وجودها بوجود آخر يكون الموجود بالذات والإصالة هو نفس الوجود، لانفس الماهيَّة.

شكٌ وتحقيق

ولايذهب عليك انَّ الماهيّة باعتبار وجودها العقلي، معروضة للوجود الخارجي في العقل فرعاً لوجودها فيه لا في الخارج؛ لأن الكلام يعود الى وجودها العقلي بان يقال: ثبوت الوجود العقلي، لها موقوف على وجود سابق لها فيه.

وثبوت الوجود السَّابق موقوف ايضاً على وجود سابق آخر فيتسلسل الوجودات. وليس هذا من قبيل التسلسل في الاعتباريات المنقطعة بانقطاع الاعتبار.

فإنَّ كل لاحق هاهنا موقوف على سابقه، سواء كانت المعروضات المترتِّبة في عروض الوجود كلُّها موجودة في ذهن واحد او في اذهان وعقول متكثِّرة متناهية كانت او غير متناهية ـ مترتِّبة كانت او غير مترتِّبة، كما لايخفى على المتدبر المستبصر. فبطلان التالي واضح غير مفتقر الى البيان. فثبت انَّ الوجود موجود عينى.

تنبيهٌ

ان حقيقة كل شيء هي خصوص وجوده، الذى ثبت له فان موجوديَّة الشيء وكونه ذا حقيقة معنى واحد؛ فمعنى الحقيقة اولاً بان يكون له حقيقة من غيره.

لست أقول: إنَّ مفهوم الحقيقة او الموجوديَّة، يجب ان يصدق عليه بالحمل الشايع ذلك المفهوم. بل الغرض، ان الأمر الَّذي يكون هذا المفهوم حكاية عنه وعنواناً، يجب انْ يكون مما يصدق عليه هذا المفهوم في الواقع. اى ليس ذلك مجرد عنوان من غير وجود ما يطابقه موجوداً في العقل فقط دون الخارج، وكما انَّ البياض اولى

واما ماقيل : «انّ الوجود حمله على الافراد بالتّشكيك والمحمول على الأشياء بالتّشكيك ، عرض لها ، فالوجودعرض للأفراد . » فغير تمام ، كما سينكشف ان شاءاللّه .

فصل في ان الوجود حقيقة في الخارج وليس مجرد مفهوم انتزاعي مصدري ذهني كما ذهب اليه جمهور المتأخّرين .

بيان ذلك : أن الوجود لو لم يكن موجوداً ، لم يوجد شيءٌ من الأشياء المترتّبة عليها الآثار المخصوصة ، اعني الماهيّات . والتالي باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة : انَّ الماهيَّة قبل انضمام الوجود اليها ، غير موجودة وهو ظاهر وكذلك اذا اعتبر من حيث هي هي لامع اعتبار الوجود ، فهي غير موجودة ولامعدومة .

فاذن لوكان الوجود غيرموجود ، لايمكن ثبوت احدهما للآخر ؛ فان ثبوت شيء لشيء او انضمامه اليه او انتزاعه منه ، فرع لوجود المثبت له واذا لم يثبت احدهما للآخر ، لم يكن الماهيَّة معروضة للوجود كما ذهب اليه الجمهور ، ولاعارضة له كما ذهب اليه المحصّلون ، فلايكون موجودة اصلاً «هذا خلف» .

بحث وتفصيل

وليس لك ان تقول : هذه المقدّمة مخصوصة بما عداالوجود .

والمراد بها انَّ ثبوت شيء هو غير صفة الوجود مشترط بوجود المثبت له حين الوجود لاقبله .

ولاشكَّ انَّ حين ثبوت الوجود له ، موجود بنفس ذلك الوجود .

فانا نقول اولاً : انّ التخصيص والاستثناء إنما يجريان في النقليات الظنيَّة لافي العقليات المحضة ، لاسيَّما الضَّروريات .

وثانياً : أن من راجع وجدانه او انصف نفسه ، ادركَ انَّ انضمام معدوم الى معدوم في الخارج ، من غير قيامهما او قيام أحدهما بموجود خارجي ، مما لايجوِّزه العقل ، بل يقضي بامتناعه .

بما ذكرنا، استصعب الأمر على بعض أجلّة المتأخّرين[1] حتى حكم بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة، من حيث انهم صرحوا بـ: أن اللاحق لشىء لأمر أخص، اذا كان ذلك الشىء محتاجاً في لحوقه الى ان يصير نوعاً، ليس عرضاً ذاتياً له بل عرضاً غريباً عنه، مع انهم مثّلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوّعين للخط.

ولست ادرى اىّ تناقض في ذلك سوا انهم لما توهّموا: انّ الأخص من الشىء لايكون عرضاً اوليّاً له، حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لايكون عَرَضاً للخط، بل العرض الأولي له هو المفهوم المردد بينهما.

ولهذا الكلام زيادة تحقيق لايحضرني الآن كشفه ووضوحه.

فصل في انّ الوجود العامّ البديهي اعتبار عقلىٌ

ان كل مايرتسم بكنهه في الأذهان من الحقايق الخارجيّة، فيجب أن يكون ماهيّة محفوظة مع تبدُّل نحو الوجود.

والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان وكل ما كانت حقيقته انه في الأعيان، فيمتنع ان يكون في الأذهان والا لزم انقلاب الحقيقة. فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن.

فكلُّ مايرتسم من الوجود في النّفس ويعرض له الكليّة والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجه من وجوهه وعنوان من عنواناته.

فليس عموم ما انشبح من الوجود في الذهن بالقياس الى الوجودات الخاصّة عموم معناً جنسى، بل عموم امر عرضىٌ انتزاعى كالشيئيّة للأشياء الخاصّة.

وايضاً لو كان جنساً لكان انفصال الوجود الواجب عن غيره بفصل، فيلزم تركب الواجب وهو مستحيل.

---

١. اي المحقق الدّواني في حواشي التجريد.

أو عرضاً عامّاً له بشرط المذكور.

وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسالة، كما فرّقوا بين موضوعيهما بـ: أن محمول العلم ماينحلّ اليه محمولات المسائل كلّها على طريق الترديد.

واعجب من ذلك ماوقع للسيد الشريف ـ قدس سره ـ من أن موضوع الحكمة ليس أمراً واحداً، بل اموراً متعددة ومحمولاتها المفهومات بشرط تخصّصها بتلك الموضوعات الجزئيّة.

واقول: لايخفى على البصير المحدق ان مايختصّ بنوع من الأنواع التي تحت موضوع، ربما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لاينافي عروضه لذلك الشيء، من حيث هو وذلك كالفصول المنوّعة للأجناس.

فان الفصل المقسِّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع، قد يكون اعراضاً اوليّة للأجناس[1] وقد لايكون كذلك، مع ان القسمة بها تكون اوليّة مستوعبة.

فاستيعاب القسمة قديكون بغير اعراض اولية، فيكون القسمة اولية ذاتية والأعراض غريبة.

وقد يتحقّق أعراض اولية ولايقع القسمة بها اولية مستوعبة، نعم كل ما يلحق الشيء لأمر اخصّ وكان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه الى ان يصير نوعاً متهيّأً لقبوله، ليس عرضاً ذاتياً بل غريباً على ماهو مصرح في كتب الشيخ وغيره، كما أن مالايلحق الموجود الا بعد ان يصير تعليميّاً أو طبيعياً، فليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء.

وما أسهل عليك ان تتفطّن بانّ لحوق الفصول لطبيعة الجنس، كالاستقامة والانحناء للخط مثلاً ليس بعد ان يصير نوعاً متخصّص الاستعداد، بل التخصّص إنما حصل بها لاقبلها، فهي مع كونها اخصّ من طبيعة الجنس اعراض اوليّة له. ومن عدم التفطّن

---

١. نسخة د ـ ن ـ للجنس.

الكتب المتداولة .

وبعضهم ارتكبوا في دفع النقوض والمناقضات تمحُّلات شديدة .

منها : ان الأمور العامّة هي المشتقّات ومافي حكمها .

ومنها : ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرض علمي .

وتلك الأحوال اى الّتي تورد ليتعلّق بها التعريف ، امّا امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي ، كقبول الخرق والإلتيام وعدم قبولها بمعنى السّلب لابمعنى عدم الملكة .

ومنها : ان المراد بالمقابل ماهو اعمّ من ان يكون بالذات أو بالعرض ، وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة الى غير ذلك من التكلُّفات والتعسُّفات الركيكة .

كشفٌ وتحقيق

قد وقع للمتاخّرين مثل هذا التحيُّر والاضطراب في موضوعات ساير العلوم .

بيان ذلك : ان المشهور بين الجمهور والمنقول من قدماءِ المنطقيين انهم ذكروا في تعريف الموضوع لكل علم انه مايبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية له ، والعرض الذاتي هوالخارج المحمول الذي يلحق الشّىء لذاته او لأمر يساويه .

فاستشكل عليهم الأمر لما رأوا ، انه قد يبحث في بعض العلوم عن الأحوال التي يختصُّ ببعض افراد الموضوع دون البعض ، بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الأحوال المختصّة ببعض انواع موضوعه .

فاضطرُّوا تارةً الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلوم العقليّة في اقوالهم بـ :

أن المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم ، ماهو اعمّ من أن يكون عرضاً ذاتياً له او لنوعه أو عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم .

أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع .

في الوجود واحكامه لأنّه اول كلّ فكر واليه ينتهي مبادي كلّ علم وصناعة

فصل في تحقيق موضوع الحكمة الكليّة

لمّا ثبت وتحقّق ان الحكمة الأولى والعلم الأعلى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود وعن الأقسام الأوليّة للموجود المطلق، من غير ان يصير نوعاً مخصوصاً من باب التعليميّات او الطبيعيّات، فيكون موضوعها طبيعة الموجود المطلق أو مفهوم الموجود بما هو موجود، فيجب ان يكون موضوعها امراً بيّناً بنفسه مستغنياً عن التعريف التصوري وعن الإثبات التصديقي.

فصل في تعريف العلم الكلّي وما بعد الطّبيعة

هو مايبحث فيه عن احوال المعاني الكليّة العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود من غير اختصاص لها بقسم من اقسام الوجود، كالواجب والجوهر والعرَض.

وقد عرّف القوم، الأمور العامّة تعريفات وفسّروها تفسيرات غير سديدة، كقولهم: مايشمل الموجودات أو اكثرها، فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقيّة والعليّة المطلقة وكقولهم: مايشمل الموجودات اما مطلقاً واما مع مقابله، فيختلّ طرده بالأحوال المختصّة ولايخلو شيء منها من الغلط والخبط، كما يظهر لمن يراجع

الجملة الأولى

في الحكمة القصوى والعلم الأعلى

وفيها مقالات :

على الناظر فيها تمييزها وتفصيلها وتحصيلها لإمتزاجها بغيرها، من طرق اصحاب الأنظار وارباب الأفكار من غير تألّه وكشف.

فاردت ان ابيّنها ملخصة عن الزوايد مجتمعة في أوراق يسيرة واجزاء غير كثيرة بعبارات موضحة غير عسيرة، ليسهل اخذها على المستحقين ويتيسّر الانتفاع بها على الطالبين للحق ـ السالكين الى جوار اللّه ـ الملك المطلق.

ولنشرع فى البيان، مستمدّين من العزيز المنّان، موردين هذه المعانى في جملتين:

الجملة الأولى في الحكمة القصوى والعلم الأعلى.[1]

---

۱. از قرار معلوم مؤلف علامه موفق به اتمام اين رساله نشده وكتاب به جملهٔ اولى ختم شده است، در مقدمه اين معنا را روشن كرديم.

ثم ميز الخاصَّة من اهله من بين سكان عالم الملك والملكوت بانَّه لم يخلق لهم غاية سوى ذاته من جميع عوالمه ومَنصَّات اسمائه وصفاته وطبقات حضَراته وجنَّاته، بل جعل غاية وجودهم ومنتها مقصودهم متعلَّقات علم الله الأزلي ودواعي مشيَّته بحسب اقتضائه الذاتى وقضائه الحتمىّ الأوَّلي ومايريد سبحانه من تجلِّيات ذاته في طبقات افعاله وشؤونات[1] اسمائه وصفاته في ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر عند بروز نوره القاهر.

فهو سبحانه حقيقة عِلمهم اليقيني وعينه وحقّه عند فناءِ ذواتهم عن ذواتهم واستهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته بلامزاحمة هويَّاتهم.

وصلى الله على المتحقِّق بالشُّهود الأكمل الأتم والعلم الأشرف* الأشمل الأعم، من اكرم قبائل بنى آدم مع ادامة الإستغراق والحضور معه في جميع افعاله واطواره ومراتب تجلِّياته وانواره، سيدنا محمَّد النبى الأمىِّ مع المصطفين الأبرار من أهل بيته وأولاده الأمجاد الأطهار الفائزين بميراثه الأوفى والحائزين علومه ومقاماته القصوى، صلاةً مستمرَّة الأحكام باقية مدى الليالي والأيام وقصيا الشُّهور والأعوام.

وبعد فهذه «مسائل قدسيَّة وقواعد ملكوتيَة» ليست من الفلسفة الجمهوريَّة ولامن الأبحاث الكلاميَة الجدلية ولا التقليدات العاميَّة ولا المكابرات السوفسطائية، بل انما هي من الواردات الكشفيَّة على قلب اقل العباد[2]، عند انقطاعه عن الحواس والموادِّ وانسلاخ نفسه عن البدن العنصري، المؤلَّف من الأضداد وترقِّيه من مراتب العقول والنُّفوس الى اقصى الغايات، مسافراً من المحسوسات الى الموهومات ومنها الى المعقولات حتى اتَّحد بالعقل الفعال، اتحاداً عقلياً فعلياً بعد تكرُّر الاتصالات وتعدد المشاهدات عند انتقاش النفس بصور المعلومات انتقاشاً كشفياً نورياً.

قد أوردت[3] تلك المسائل وفِرَقُها في كتب عديدة و رسائل، بحيث يصعب

---

١. شؤون اسمائه ... ل ق.

٢. فى نسخة ق ل: اقل العباد محمدبن ابراهيم القوامى الشيرازى.

٣. قد اورد ... ل ق.

رَبَّنَا اغْفِرلَنَا وَلاِخْوانِنَا الَّذينَ سَبَقُونَا
بالايمانِ وَلاتَجْعَلْ فی قُلُوبِنَا غِلاً لِلَّذينَ
آمَنُوا رَبَّنَا انَّكَ رَؤُوفٌ رَحيمٌ

بِسْمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيم

سبحان الذى أبان في بدايات[1] حالات ذوي الهمم، نهايات تقلّبات اصحاب الفكر والفهم، وفاوت بين المسافرين اليه بحسب علمهم وعينهم وحقّهم في مراتب درجاتهم، واوضح عند اطمينان احوال السالكين اليه وسكون قلوب الطالبين لديه عند الوصول الى غايات قصودهم، تفاوت مقاماتهم النّاشية من بدايات ذواتهم وتفاضل اعيانهم وهويّاتهم في منازل معرفة الحقّ الأوّل وآياته المودوعة في عوالمه وحضراته ومظاهر أسمائه وصفاته وطبقات ارضيه وسماواته.

بيت

سیر هرکس بر کمالِ او بود	جنبشش بر حسبِ حالِ او بود
گر بپرد پشه ای چندان که هست	کی کمالِ صرصرش آید به دست
لاجرم چون مختلف افتاد سیر	هم روِش باهم نگردد هیچ طیر

---

۱. در چند نسخه عنوان: المسائل القدسيّة فی الحکمة المتعالية. و در یک نسخه: المسائل القدسيّة والقواعد الملکوتيّة و در نسخه مکتوب سنهٔ ۱۰۴۹ در زمان دولت حیات مؤلف علامه. «فهذه مسائل ...» نوشته شده است.

(١)

المسائل القدسيّة